Aproximaciones al marxismo latinoamericano

Teoría, historia y política

Prólogo de Michael Löwy



J. Fabián Cabaluz D.
Tomás Torres López



Aproximaciones al marxismo latinoamericano.
Teoría, historia y política

Aproximaciones al marxismo latinoamericano.
Teoría, historia y política

J. Fabian Cabaluz D.
Tomás Torres López

ISBN: 978-956-6095-20-0
https://doi.org/10.26448/ae9789566095200.8

Santiago de Chile, julio 2021
Primera edición
Gestión editorial: Ariadna Ediciones
http://ariadnaediciones.cl/

Portada: Matías Villa
Imagen de portada: Elena Izcue



“El proyecto marxista plantea que la enajenación no es una condena natural que pase sobre la condición humana. Que es una racionalidad histórica, si no reversible, al menos combatible, eludible. Que la sociedad humana puede ser soberana, es decir, conducir su propia historia y que, en esta actividad política de auto-conducción, el discurso, es decir, el combate dialéctico de las opiniones racionales, juega un papel predominante”.

Bolívar Echeverria

“(…) qué significa hablar de socialismo latinoamericano y su proyecto propio. Tal pregunta puede ser contestada solamente si se renuncia de antemano a buscar las razones de un camino propio del socialismo latinoamericano en la idiosincracia de los latinoamericanos. Tal idiosincracia no explica nada (…) La idiosincracia de los pueblos referidos solamente interviene en especificaciones adicionales de estas situaciones históricas fundamentales, que determinan el marco de la factibilidad de un determinado proyecto socialistas y que excluyen la factibilidad de otro”.

Franz Hinkelammert

“Comprometerse significa aquí oponerse a una monstruosa política, defender la soberanía y autodeterminación nacional, pronunciarse por un verdadero internacionalismo de los pueblos frente a la internacionalización o globalización del capital, y ser solidario con todos los pueblos agredidos económica o militarmente. Pero comprometerse significa también, ahora y aquí, oponerse a toda injusticia social, luchar por un reparto equitativo de la riqueza, propugnar una democratización cada vez más amplia y participativa; pronunciarse con respecto a la diversidad cultural, étnica, religiosa, sexual; reivindicar los derechos de los pueblos indígenas, defender la educación pública y gratuita, promover una justa política ambiental y estar por la defensa incondicional y no selectiva de los derechos humanos”,

Adolfo Sánchez Vázquez

A nuestros/as compañeros/as asesinados/as, mutilados/as,
enceguecidos/as y brutalmente reprimidos/as.
A los/as miles de presos/as políticos/as de la revuelta popular
iniciada el 18 de Octubre del 2019.
No más impunidad.
Exigimos toda la verdad, toda la justicia, toda la dignidad.

Índice

Prólogo

Michael Löwy

Este libro es una excelente contribución al conocimiento del marxismo latinoamericano, como conjunto de reflexiones teóricas comprometidas con las clases subalternas y las luchas populares.

Los autores discutidos por Fabián Cabaluz y Tomas Torres son muy distintos, por su origen nacional, sus enfoques temáticos, sus orientaciones políticas: René Zavaleta Mercado, Álvaro García Linera, Aníbal Quijano y Enrique Dussel. Con todo, como lo demuestran estos ensayos, son parte de un marxismo latinoamericano heterodoxo, herético, anti-dogmático, que intenta crear conceptos y herramientas intelectuales nuevas para entender América Latina - en oposición a un otro tipo de marxismo, que solo busca aplicar los modelos teóricos y políticos formulados por el Comintern, o por la URSS estalinista.

El pionero del método creativo fue, sin dudas, José Carlos Mariátegui. Cierto, el marxismo latinoamericano ha desarrollado y profundizado el análisis de la realidad del continente, más allá de los planteamientos del Amauta, pero él fue el primero a romper con los esquemas dogmáticos, proclamando, en su famoso ensayo "Aniversario y Balance" del 1928: el socialismo en Indoamérica será creación heroica de los pueblos del continente, y no calco y copia de otras experiencias.

Infelizmente, después de la muerte de Mariátegui es el *calco y copia* que ha predominado en el marxismo del continente, bajo la forma del estalinismo. Sin dudas, hubo muchos intelectuales de valor en las filas de los Partidos Comunistas de la región: historiadores como Caio Prado Junior, filósofos como Aníbal Ponce, poetas como Pablo Neruda, artistas como Diego Rivera, sin hablar de tantos militantes comunistas que han dedicado su vida a la causa proletaria. Pero el balance tanto político como intelectual de este marxismo "oficial", *copia y calco* del modelo soviético, es más bien negativo – a pesar de los respetables esfuerzos de un Agustín Cueva para salvar esta herencia - porque llevó a la izquierda del continente a un callejón sin salida.

El planteamiento político y estratégico fundamental de este modelo, es, como lo apuntan Fabián Cabaluz y Tomás Torres, la propuesta de una revolución "anti-feudal" en América Latina, puesto que no existen las condiciones objetivas para una revolución socialista. Esta revolución nacional y democrática sería realizada en alianza con la burguesía nacional, con vistas a promover una modernización progresista de los países, y el desarrollo de sus fuerzas productivas. La Revolución Cubana rompió con este esquema al implementar, en un proceso ininterrumpido, una revolución democrática, agraria, anti-imperialista y socialista. En mi opinión, es gracias a este evento, que cambio la historia del continente, que se crearan las condiciones para el nuevo desarrollo, a partir de los años 1960, del marxismo latinoamericano creativo.

Obviamente los autores estudiados en este libro proponen nuevos instrumentos teóricos que no estaban en Mariátegui, pero varios de ellos se han inspirado en los escritos del *Amauta*. No solo Aníbal Quijano, cuyos primeros escritos son una reflexión sobre Mariátegui, sino también, por ejemplo, García Linera, cuyo argumento acerca del potencial emancipatorio de la comuna indígena ancestral, que permitiría dar el salto histórico al comunismo, se encuentra directamente inspirado en el *Amauta*.

A pesar de su diversidad, estos cuatro pensadores marxistas latinoamericanos comparten algunos rasgos esenciales, que analizan de forma muy clarificadora Fabián Cabaluz y Tomás Torres. En primer lugar, la capacidad de crear conceptos capaces de dar cuenta de las características propias de la realidad latinoamericana: heterogeneidad histórico-estructural, bloque plebeyo, colonialidad del poder, narrativa comunal, entre otros. En segundo lugar, una reflexión crítica que puede servir no solo para América Latina sino para el conjunto del Sur global: por ejemplo, la crítica del eurocentrismo. Y por último, un contribución para la teoría crítica, o el marxismo, en términos universales. Por ejemplo, el rechazo a la concepción lineal del tiempo histórico como "progreso" inevitable. O también la teoría del trabajo vivo como negación del capital (Enrique Dussel, García Linera). En este terreno también fue pionero José Carlos Mariátegui: encontramos en sus escritos una interpretación muy heterodoxa del marxismo, con vocación universal, que rompe con

el positivismo y el “culto supersticioso del progreso”, enfatizando en la fuerza espiritual y emocional de la fe revolucionaria.

Este es un libro importante, por su aporte innovador a la historia de la reflexión marxista en América Latina. Una historia en la cual se confirma una vieja regla: es gracias a las herejías que avanza el pensamiento crítico.

Introducción

Problematizaciones sobre el marxismo latinoamericano (historia y traductibilidad)

Tenemos el deber de no ignorar la realidad nacional, pero tenemos también el deber de no ignorar la realidad mundial. El Perú es el fragmento de un mundo que sigue una trayectoria solidaria.
José Carlos Mariátegui

En clave introductoria, nos interesa bosquejar dos problematizaciones en torno al marxismo latinoamericano, por un lado, consideramos relevante detenernos en su historicidad, enfatizando particularmente en el trabajo teórico-conceptual y político de algunos/as de sus intelectuales, problematización que realizamos sin el afán de reproducir o construir cánones, sino más bien, con el propósito de perfilar un derrotero que permita reconocer énfasis y vacíos del desarrollo de esta corriente emancipatoria; y por otro lado, creemos pertinente esbozar algunas reflexiones en torno al problema de la traducción, puesto que dicha categoría se encuentra presente transversalmente a lo largo de los capítulos que constituyen este libro. Veamos a continuación estos dos elementos.

Notas en torno a la historicidad del marxismo latinoamericano

A continuación, intentaremos reconstruir algunos pasajes del derrotero histórico del marxismo latinoamericano, poniendo especial énfasis en el trabajo teórico, conceptual y político desarrollado por algunos/as de sus referentes intelectuales. Al respecto, y, a partir de una extensa revisión bibliográfica especializada en la materia, hemos podido identificar al menos seis momentos históricos.

Inicialmente y como primer momento, nos parece relevante señalar que existe un extenso debate teórico, historiográfico y político, asociado a los orígenes históricos del

marxismo latinoamericano. Una cantidad considerable de investigaciones se han focalizado en el proceso de recepción de la obra de Karl Marx, Friedrich Engels y de los marxistas europeos en Latinoamérica, período que abordaría los años que transcurren entre 1870 y 1910, y que además se caracterizaría por la organización de las primeras seccionales de la Internacional y el surgimiento de los primeros programas socialistas[1]. De acuerdo con la bibliografía, durante este primer período serán relevantes las interpretaciones y contribuciones realizadas por Juan B. Justo[2] en Argentina, José Martí[3], Julio Antonio Mella en Cuba y Luis Emilio Recabarren en Chile.

Con respecto a este primer momento que, podríamos denominar como recepción del marxismo en América Latina, es importante señalar la enorme influencia en la región del

---

[1] Desde fines del siglo XIX el marxismo comienza a incorporarse en círculos obreros, en espacios culturales y educativos de la clase trabajadora, en conferencias, publicaciones periódicas, escuelas de formación política, círculos de lectura, entre muchas otras formas de sociabilidad obrera. Ver: Hobsbawm, E. Historia del marxismo. El marxismo en la época de la II Internacional (1). Volumen III. Barcelona: Editorial Bruguera, 1980b.

[2] El pensamiento de J. B. Justo fue uno de los primeros esfuerzos por vincular la teoría marxista con la acción política concreta en el seno de las organizaciones obreras de fines del siglo XIX; fue un pensamiento fuertemente influenciado por el Partido Socialdemócrata Alemán, que intentó distanciarse del anarquismo; a su vez, J. B. Justo fue uno de los primeros intelectuales latinoamericanos en vincularse y en vincular a su partido (Partido Socialista Argentino) a la Internacional Socialista; finalmente, se puede sostener que J.B. Justo desarrolló un marxismo con una fuerte impronta modernizante y eurocéntrica, el cual, de múltiples maneras descalificó al mundo rural, al campesinado y al mundo indígena de América Latina. Ver: Aricó, J. La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1978; Aricó, J. "Marxismo Latinoamericano", 942-957. En Bobbio, N.; Mateucci, N. y Pasquino, G. (eds.). Diccionario de política. Volumen II. México D.F.: Siglo XXI Editores, 1993; Sánchez Vázquez, A. "El marxismo en América Latina". Revista Dialéctica 19 (1988): s/p.

[3] Es interesante señalar que la relación de José Martí, referente político e intelectual del proceso emancipatorio cubano, con respecto a la obra de Marx, ha sido abordada por el filósofo de origen cubano Raúl Fornet-Betancourt, quien ha sostenido que Martí mostró siempre una posición ética comprometida con los/as pobres de la tierra, posicionamiento que le permitió abrir una perspectiva para leer y retomar a Marx. Así entonces, la vinculación entre Martí y Marx se debió, más que un conocimiento cabal de la obra de Marx, a una sensibilidad por el imperativo de la liberación de los/as oprimidos/as. Ver: Fornet-Betancourt, R. Transformación del marxismo. México D.F.: Ediciones Plaza y Valdés, 2001.

marxismo pregonado por el Partido Social Demócrata Alemán y el Partido Socialista Español. Las influencias se presentaron en diferentes campos: la noción de progreso histórico, la relevancia de la industrialización, la necesidad de desarrollar las fuerzas productivas para abrir un proceso revolucionario, etc. A su vez, el influjo también se pudo apreciar en las reflexiones de las nacientes ciencias sociales donde la centralidad de la clase obrera como sujeto político, relegaba a segundo plano la dimensión cultural, la cuestión campesina[4] y la cuestión indígena. Todo lo anterior permite explicar, por ejemplo, la irrelevancia asignada durante las primeras décadas del siglo XX por el marxismo latinoamericano a la experiencia de la revolución mexicana de 1910.

El momento señalado con anterioridad, es continuado por otro asociado a las primeras décadas del siglo XX y que se caracterizó por establecer un estrecho vínculo entre marxismo y positivismo. Lo ocurrido en Argentina es ejemplificador, pues el "socialismo positivo", asociado al desarrollo intelectual de autores como J. B. Justo, José Ingenieros y Aníbal Ponce, precisamente avanzó en conjugar los campos disciplinarios de la economía y la biología, poniendo énfasis en la comprensión racional de la historia y en el rol de las ciencias para la transformación social. Particularmente importante ha sido la del último intelectual mencionado, quien escribió sus principales libros en un contexto marcado por el estalinismo, la III Internacional y el marxismo soviético. La obra de Ponce está atravesada por un fuerte componente eurocéntrico, por lo que se ha sostenido que su relevancia no recayó en la originalidad o creatividad de sus formulaciones teóricas o políticas, sino más bien por haber abordado con rigurosidad dos temas poco abordados desde el marxismo: la educación y el humanismo[5].

---

[4] La revista *Die Neue Zeit* editada por el Partido Socialdemócrata Alemán y liderada por Kautsky, circuló en América Latina gracias a las traducciones y publicaciones realizadas en Argentina por J. B. Justo. Ver: Aricó, J. La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1978; Massardo, J. Investigaciones sobre la historia del marxismo en América Latina. Santiago: Bravo y Allende Editores, 2001.

[5] Ver: Sánchez Vázquez, A. "El marxismo en América Latina". Revista Dialéctica 19 (1988): s/p.; Fornet-Betancourt, R. "La filosofía de la revolución y marxista", 362-376. En: Dussel, E.; Mendieta, E. y Bohórquez, C. (eds.). El pensamiento filosófico Latinoamericano, del Caribe y Latino. México D.F. Siglo XXI Editores, 2011.

Un tercer momento, y tal vez uno de los más documentados e investigados pues existen numerosos trabajos publicados en torno al mismo, nos remite a la década de 1920[6] y particularmente a los orígenes de una tradición teórica y política lúcida, creativa, crítica y original, a partir de la obra del peruano José Carlos Mariátegui. Sintetizar lo que se ha escrito en torno a la obra del *amauta* excede con creces los esfuerzos de este escueto apartado, sin embargo, podríamos sostener que dichos textos, han enfatizado en que la obra de Mariátegui sería la impulsora de un gran ajuste de la teoría marxista a la realidad específica de América Latina. Además de esto, la obra del marxista peruano, habría permitido: rechazar concepciones unilineales del desarrollo histórico a nivel continental, polemizando con concepciones positivistas y economicistas del marxismo, de hecho, para numerosos exegetas, Mariátegui encarna la primera expresión de la filosofía de la praxis en América Latina, pues la influencia del historicismo italiano le permitió distanciarse de las corrientes positivistas y eurocéntricas del marxismo; en segundo lugar, interpeló a la ortodoxia marxista a partir de la necesaria confluencia entre el movimiento obrero, población campesina e indígena, trazando las primeras líneas de la articulación entre socialismo e indianismo; tercero, problematizó la especificidad de las estructuras sociales y económicas en sociedades andinas; a su vez, permitió tensionar concepciones eurocéntricas, profundizando en análisis centrados en lo histórico-concreto de los estados nacionales en América Latina; y finalmente, habría contribuido a crear una tradición marxista, que no se preocuparía por aplicar la obra de Marx, sino más bien, se ocuparía de re-crearla y refundarla[7].

---

[6] Otro proceso histórico relevante para el marxismo latinoamericano de la década de 1920 será la fundación de numerosos partidos comunistas en la región, destacando los de México, Uruguay, Argentina, Chile, Brasil, Cuba, Ecuador, Colombia, Bolivia y Perú. Ver: Massardo, J. "La recepción del pensamiento de Karl Marx en América Latina". Revista Estudios 95 (2010): s/p.

[7] Ver: Franco, C. Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1981; Aricó, J. Marx y América Latina. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1980; Aricó, J. "Marxismo Latinoamericano", 942-957. En Bobbio, N.; Mateucci, N. y Pasquino, G. (eds.). Diccionario de política. Volumen II. México D.F.: Siglo XXI Editores, 1993; Paris, R. "El marxismo de Mariátegui", 119-144. En Aricó, J. Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano. México D.F.: Siglo XXI

Un cuarto momento asociado la historicidad del marxismo latinoamericano, refiere al período de 1930 – 1959, el cual, de acuerdo con la revisión bibliográfica, se caracterizaría por un repliegue debido al carácter hegemónico que jugará el marxismo soviético y particularmente el estalinismo[8]. En este escenario, serán relevantes los trabajos realizados por los historiadores Sergio Bagú, Oscar Waise, Julio Cesar Jobet, Alejandro Korn, Vicente Lombardo Toledano, Marcelo Segall y Caio Prado Junior, ya que polemizaron con el lamentablemente difundido, etapismo de los cinco estadios históricos prescritos por el marxismo ortodoxo[9], sosteniendo que las formaciones sociales latinoamericanas no debían definirse como feudales o semi-feudales, sino más bien como capitalistas. Adicionalmente, fueron relevantes los trabajos teóricos que se centraron en las estructuras socioeconómicas en América Latina, destacando particularmente los trabajos de Nahuel Moreno y Melciades Peña[10] y los trabajos de Hernández Arreghi y Hector Agosti[11], quienes avanzaron en la construcción de un puente entre marxismo y nacionalismo[12].

Editores, 1978; Melis, A. "Mariátegui, el primer marxista de América Latina", 201-225. En Aricó, J. Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano. México D.F.: Siglo XXI Editores, 1978; Massardo, J. Investigaciones sobre la historia del marxismo en América Latina. Santiago: Bravo y Allende Editores, 2001; Cuevas, A. Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO, 2008; Fernandez, O. "Mariátegui y el marxismo", 197-210. En Drago, C.; Moulián, T.; Vidal, P. Marx en el siglo XXI. La vigencia de (los) marxismo (s) para comprender y superar el capitalismo actual. Santiago: LOM Ediciones, 2011; Maigushca, J. "Historia marxista latinoamericana: nacimiento, caída, resurrección". Procesos: revista ecuatoriana de historia (2013): 95–116; Gutiérrez, P. (ed.). Un marxismo para Latinoamérica: Ensayos en torno a José Mariátegui. Valparaíso: Editorial Instituto de Historia y Ciencias Sociales, Universidad de Valparaíso, 2014.

[8] Según sostiene Michael Lowy, el período de 1930 a 1959, es una etapa donde predomina el dogmatismo, el etapismo y el economicismo del marxismo ortodoxo, lo que configura un período de achatamiento en la producción teórica e intelectual. Ver: Löwy, M. El marxismo en América Latina. Antología, desde 1909 hasta nuestros días. Santiago: LOM Ediciones, 2007

[9] Stalin, J. Sobre materialismo histórico y materialismo dialéctico, Edición Lengua Extranjera de Pekín, 1977.

[10] Ver: Löwy, M. Ibíd; Laclau, E. Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2015.

[11] Es importante la figura de Héctor Agosti, militante e intelectual del partido comunista argentino, promotor político y cultural del trabajo de Aricó,

Polemizando con esta interpretación que reduce la producción intelectual del marxismo a un período de repliegue y achatamiento, el marxista ecuatoriano Agustín Cuevas, sostendrá que en dicho período el marxismo latinoamericano se fundió con el movimiento nacional-popular[13], lo que permitió la masificación de esta corriente emancipatoria, la cual penetró con fuerza en la política, la literatura, las ciencias sociales, las artes, la teología, la educación, entre otras. Ahora bien, a pesar de estas diferencias, debemos enfatizar en que existe consenso bibliográfico con respecto a la relevancia de la década de los cincuenta para la reconfiguración del marxismo latinoamericano, ya que la revolución boliviana de 1952 y la revolución cubana de 1959, fueron experiencias históricas de revoluciones populares, heterodoxas y anti-dogmáticas, que generaron procesos de cuestionamiento y ruptura con el marxismo ortodoxo asociado al estalinismo soviético.

Así entonces, a partir de la década de los sesenta y hasta mediados de la década de los setenta, se configurará un quinto

---

Portantiero y otros, pues Agosti publicó a finales de los años cincuenta un conjunto de conferencias en las cuales analizaba los cuadernos de la cárcel de Gramsci. Agosti fue central en la recepción y traducción de Gramsci en Argentina. Ver: Kohan, N. Tradición y cultura crítica en el marxismo argentino. Buenos Aires: Ediciones Amauta Insurgente / Nuestra América Editorial, 2016; Massardo, J. Investigaciones sobre la historia del marxismo en América Latina. Santiago: Bravo y Allende Editores, 2001.

[12] Ver: Terán, O. Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX Latinoamericano. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2008; En sintonía con los planteamientos de Oscar Terán, el historiador de las ideas Eduardo Devés, señaló que el ejercicio del ensayismo latinoamericano de la década de los cincuenta, entre quienes sitúa a René Zavaleta, abordará el problema de lo propio, de la conciencia y la identidad nacional, como expresión opuesta al colonialismo y el imperialismo. Ver: Devés, E. El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo II: Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950 – 1990). Buenos Aires: Editorial Biblos, 2008.

[13] Según Cuevas, cinco grandes procesos evidencian la articulación entre marxismo y el movimiento nacional-popular: la recuperación de las raíces populares y étnicas; la reinterpretación de nuestra historia y sus tradiciones; la creación de nuevos lenguajes y símbolos; la creación de una cultura nacional; y el énfasis puesto en el análisis de las múltiples contradicciones del orden capitalista. Así planteado, el intelectual ecuatoriano sostiene que, desde la década del treinta, América Latina vivirá un proceso creciente de impregnación del marxismo. Ver: Cuevas, A. Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO, 2008.

momento de desarrollo del marxismo latinoamericano, el cual se caracterizará por alcanzar una multiplicidad de expresiones fecundas y ricas en lo que refiere a la producción teórica, conceptual, política, cultural, filosófica y artística. Sólo por mencionar algunas de estas vertientes, pues profundizar en ellas excede los objetivos de este apartado, podemos referirnos a:

a. El desarrollo de la teoría de la dependencia, la que fue formulada principalmente por sociólogos e historiadores de la talla de Sergio Bagú, André Gunder Frank, Luis Vitale, Agustín Cuevas, Theotonio do Santos, Orlando Caputto, Vania Bambirra, Rui Mauro Marini, André Gunder Frank, Tomás Vasconi, Aníbal Quijano, entre otros/as;

b. El surgimiento y desarrollo de la teología de la liberación, movimiento que articuló planteamientos cristianos y marxistas, y que se asocia al trabajo teórico y práctico de teólogos como Gustavo Gutierrez, Juan Carlos Scannone, Leonardo Boff, Ignacio Ellacuría, Hugo Assman, el movimiento de cristianos por el socialismo, las comunidades eclesiales de base, entre muchas otras expresiones;

c. Los procesos de recepción y traducción de la obra de Antonio Gramsci en América Latina, entre los que destacan los esfuerzos desarrollados por los *gramscianos argentinos* y su labor de edición de la Revista "Pasado y Presente". Aquí destacaron los trabajos realizados desde la ciudad de Córdoba por José Aricó, Juan Carlos Portantiero, Oscar del Barco, Emilio de Ípola, Hector Schmucler, entre otros[14]. A su vez, fue importante en Brasil el trabajo de recepción, edición y traducción en torno a la obra de Antonio Gramsci desarrollado por Carlos Nelson Coutinho;

---

[14] El grupo de los "gramscianos argentinos", transitó desde el Partido Comunista Argentino, a la experiencia del Ejército Guerrillero del Pueblo, sin embargo, con el golpe de estado de 1976, se exilian en México, país desde el cual continúan su trabajo intelectual vinculados a la UNAM, la Editorial Siglo XXI y la Revista Controversias, publicando relevantes contribuciones al desarrollo del marxismo. Durante su experiencia de exilio en México, este grupo de intelectuales marxistas se aproximará a una izquierda moderada, influida por el eurocomunismo y distante de la experiencia revolucionaria de Cuba. Con la transición democrática, el grupo de "Pasado y Presente" adhiere al Club de Cultura Socialista y respaldan el gobierno de Alfonsín, girando definitivamente hacia preocupaciones en torno a la cuestión de la gobernabilidad. Ver: Burgos, R. Los Gramscianos Argentinos: Cultura y política en la experiencia de pasado y presente. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.

d. Otros dos procesos relevantes de desarrollo del marxismo crítico particularmente en Argentina, nos remite, por un lado, a las contribuciones de los trotskistas Silvio Frondizi y Milciades Peña, y por otro, al trabajo intelectual y militante desarrollado por José Luis Mangieri y el trabajo editorial impulsado en torno a la revista "La Rosa Blindada", la cual desarrolló un intenso trabajo de difusión de planteamientos políticos, culturales y artísticos[15];

e. Durante la década de los sesenta existirá una importante influencia del marxismo francés en América Latina, siendo relevantes las recepciones a la obra de intelectuales como Louis Althusser, Jean Paul Sartre, Henry Lefebvre y Pierre Vilar. Particularmente relevante e influyente fue el trabajo desarrollado por la marxista chilena Marta Harnecker, quien fue la responsable de producir los manuales marxistas (inspirados en la perspectiva althusseriana) de mayor alcance pedagógico y de mayor masividad que se haya elaborado en el continente, destacando los "Conceptos fundamentales del materialismo histórico" y la serie de los "Cuadernos de Educación Popular"[16];

f. Se puede agregar que, a partir de los sesenta, comienza a penetrar el marxismo occidental[17], particularmente la obra de

[15] Ver: Vitale, L. "El marxismo latinoamericano ante dos desafíos: feminismo y crisis ecológica". Revista Nueva Sociedad 66 (1983): 90–98; Kohan, N. Tradición y cultura crítica en el marxismo argentino. Buenos Aires: Ediciones Amauta Insurgente / Nuestra América Editorial, 2016.

[16] Autores como Jaime Massardo, han cuestionado la relevancia y el carácter crítico de la perspectiva marxista desarrollada por Marta Harnecker, sosteniendo que su sello estructuralista y cientificista más bien frenó y dificultó el desarrollo del marxismo crítico en la región. Massardo, J. Investigaciones sobre la historia del marxismo en América Latina. Santiago: Bravo y Allende Editores, 2001.

[17] La categoría de marxismo occidental fue desarrollada por el historiador británico Perry Anderson para referirse a un marxismo crítico de la URSS y particularmente de la experiencia del estalinismo, por su marcado sello burocrático y autoritario. El marxismo occidental fue asociado a autores como Lukács, Korsch, Gramsci, Adorno, Marcuse, Horkheimer, Benjamin, Sartre, Lefebvre, Althusser, Goldmann, Della Volpe y Colletti. Entre sus principales características se debe mencionar: generó una ruptura de la unidad orgánica entre teoría y práctica, separando las funciones intelectuales de las funciones políticas, es decir estallando la unidad de la praxis (lo anterior no aplica para referentes como Gramsci, Lukacs y Korsch); desarrolló relevantes contribuciones al campo filosófico, siendo el Instituto de Investigación Social de Frankfurt y los planteamientos sobre la teoría crítica, un claro ejemplo de lo anterior; se distanció de partidos políticos revolucionarios, de organizaciones sindicales y de

Gyorgy Lukács, Antonio Gramsci[18], Karl Korsch, entre otros, en ciertos sectores de la intelectualidad radicalizada, todo lo cual enriquece las perspectivas heterodoxas y críticas del marxismo con respecto a las posiciones hegemónicas y dogmáticas provenientes de la URSS. Y a su vez, durante los años 1970 y 1972 se publican en La Habana y Buenos Aires respectivamente, los *Grundrisse* y algunos textos del joven Marx, lo que permite a intelectuales y militantes de izquierda acceder a un corpus bibliográfico más completo y menos fragmentario de la producción del filósofo alemán[19];

---

las luchas de las clases dominadas y explotadas, desarrollándose preferencialmente en espacios de carácter académico como las universidades e institutos de investigación; y abordó principalmente problemáticas asociadas al campo cultural, filosófico y artístico, distanciándose de investigaciones económicas y políticas. Ahora bien, una de las principales críticas desplegadas por Anderson al marxismo occidental es la ausencia del desarrollo de un pensamiento estratégico en el seno de la izquierda europea. Ver: Amadeo, J. "Mapeando el marxismo", 53–101. En Borón, A.; Amadeo, J.; Gonzalez, S. (comps.). La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2006; Anderson, P. Consideraciones sobre el marxismo occidental. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005; Anderson, P. Tras las huellas del materialismo histórico. México D.F.: Siglo XXI Editores, 2007.

[18] La recepción, lectura e interpretación de la obra del marxista italiano Antonio Gramsci, será un proceso relevante en la conformación del marxismo latinoamericano. Las lecturas gramscianas, permitirán tensionar el positivismo, el cientificismo, el determinismo, el economicismo y el etapismo promovidos por el marxismo ortodoxo de la URSS. Los Cuadernos de la Cárcel, serán traducidos y publicados en Argentina por Héctor Agosti en 1958. Durante la década de los sesenta es relevante el aporte en traducciones y publicaciones que realizan los gramscianos argentinos como Oscar del Barco, José Aricó, Juan Carlos Portantiero, entre otros. La obra de Gramsci influenciará en los teóricos de la dependencia, los teólogos, filósofos y pedagogos de la liberación. Para profundizar se recomienda revisar: Aricó, J. La cola del diablo: itinerario de Gramsci en América Latina. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005; Massardo, J. Gramsci en Chile. Apuntes para el estudio crítico de una experiencia de difusión cultural. Santiago: LOM Ediciones, 2012.

[19] Jaime Massardo enfatizó en el carácter fragmentario en que se fue publicando la obra de Marx. Como muestra de ello, ha señalado que recién en 1927 se publicó la "Crítica de la filosofía del Estado de Hegel"; en 1932 se publicaron los "Manuscritos económico-filosóficos de 1844" y "La ideología alemana"; y entre 1939 y 1941 se publicaron por primera vez los "Grundrisse". A esto se debe agregar que la publicación de la obra completa de Marx al castellano es tardía, de hecho, los Grundrisse se publican en castellano recién en 1972. Ver: Massardo, J. "La recepción del pensamiento de Karl Marx en América Latina". Revista Estudios 95 (2010): s/p. Otro texto relevante que se detiene en los procesos de

g. Finalmente, debemos señalar que se impulsaron numerosas y relevantes reflexiones que reivindicaron formas de lucha revolucionaria asociadas a la guerra de guerrillas y el foquismo. Desde esta matriz, investigadores/as como Oscar Terán[20] y Claudia Gilman, han sostenido que en el seno de la izquierda y de los sectores revolucionarios emergieron con fuerza algunas tendencias antiintelectualistas, las cuales enfatizaban en la acción revolucionaria, relegando a un plano marginal la producción conceptual y teórica. Las tendencias antiintelectuales, entronizaban la política revolucionaria, encarnada de manera privilegiada en la figura del guerrillero, del héroe revolucionario, el cual desplaza a un segundo plano a la figura del sujeto letrado[21].

---

recepción de la obra de Marx es: Tarcus, H. La biblia del proletariado. Traductores y editores de El Capital. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2019.

[20] Terán, O. Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX Latinoamericano. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2008.

[21] Según los planteamientos de Gilman, a partir de la revolución cubana, comenzará a consensuarse una perspectiva del trabajo intelectual que enfatizaba en: su compromiso y vinculación con los procesos populares de transformación; su colaboración con la construcción de las condiciones subjetivas para la revolución; la importancia de impulsar procesos de concientización y politización en las mayorías oprimidas; un posicionamiento público con respecto a los conflictos nacionales e internacionales. A partir de lo anterior, la noción de "intelectuales comprometidos", entendido como actor involucrado en las luchas políticas de liberación, será una categoría bastante consensuada hasta fines de la década de los sesenta. Dicha categoría será problematizada a partir de 1968 y del Congreso Cultural de La Habana, pues se intenta superar la visión del "intelectual comprometido", por la del "intelectual revolucionario". El núcleo del debate giró en torno a la diferenciación entre, por un lado, el compromiso de la obra artística, y por otro, el compromiso del autor/a. El compromiso de la obra refería a la capacidad de la creación artística de incidir en la conciencia del público, y el compromiso del autor, remitía a las múltiples intervenciones públicas del intelectual (discursos, conductas, participación en movilizaciones, elaboración de comunicados, pronunciamientos, etc.). Los acuerdos del Congreso Cultural de La Habana consistieron en sostener que el intelectual revolucionario debía estrechar palabra y acción, enfatizando en su actividad política, y desdibujando la especificidad de su quehacer intelectual. Desde la perspectiva de Gilman, el giro del "intelectual comprometido", al "intelectual revolucionario", se configura como tierra fértil para la emergencia de posiciones abiertamente antiintelectuales. Ver: Gilman, C. Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2012.

De acuerdo con la bibliografía revisada, existiría un sexto momento asociado a la segunda mitad de la década de los setenta y toda la década de los ochenta, período que será particularmente relevante para el desarrollo del marxismo latinoamericano por tres procesos. En primer lugar, se genera una derechización del continente producto de la seguidilla de golpes de Estado, la instalación de dictaduras cívico-militares y brutales oleadas represivas para el marxismo en la región. En este marco, la experiencia del exilio de numerosos intelectuales y militantes de izquierda generó relevantes reflexiones sobre las razones de la derrota política y militar, la relación entre el fascismo y las dictaduras latinoamericanas, la denuncia internacional con respecto a la violación de los derechos humanos, la relevancia de avanzar en la articulación entre socialismo y democracia, entre otros temas. También es relevante señalar que, para los/as intelectuales y militantes exiliados/as, serán influyentes los planteamientos del eurocomunismo[22], y particularmente entre

---

[22] El eurocomunismo, sostuvo, en términos muy sintéticos y esquemáticos, las siguientes tesis: uno, énfasis en la disputa político-electoral por el camino de las alianzas entre partidos de izquierda y partidos socialdemócratas (un ejemplo histórico paradigmático será el de los frentes populares), con el objeto de ganar escaños parlamentarios y así poder conducir reivindicaciones que permitieran avanzar hacia el socialismo; dos, desarrolla un programa político de carácter reformista, moderado, lejano a la posibilidad de atacar a la propiedad privada y el imperialismo, es decir, se aleja de la lucha de clases; tres, se defiende con firmeza el "estado democrático" o la "democracia liberal", asociado al pluripartidismo, derechos individuales, defensa de instituciones parlamentarias, rechazo de la violencia política revolucionaria, entre otras, puesto que se reconoce que en eventuales contextos de crisis se corre el riesgo de perder todas las conquistas históricas de la clase trabajadora (este planteamiento será muy importante para el debate de la izquierda latinoamericana en el exilio).
El surgimiento del eurocomunismo sólo puede explicarse por la profunda crisis generada por la experiencia del estalinismo, y el consiguiente XX Congreso del Partido Comunista Soviético, realizado en 1956, en el cual se denunció la represión de Stalin, el culto a la personalidad, los centros de detención y tortura, los asesinatos a opositores, etc. Así entonces, el eurocomunismo emergerá como resultado del proceso de desestalinización de Europa. El distanciamiento de los partidos comunistas de Europa occidental será inminente luego de la invasión soviética a Checoslovaquia en 1968, pues la amenaza de la intervención soviética podía tocar a cualquier país europeo.
Es importante agregar que el eurocomunismo intentó apoderarse de los planteamientos de Antonio Gramsci, y particularmente de su conceptualización en torno a la hegemonía, el estado ampliado, la sociedad civil y la sociedad política. Desde la perspectiva de Mandel esto es completamente injusto con el

quienes apostaban por las vías democráticas de construcción del socialismo. Un segundo proceso, nos remite a la experiencia histórica de la revolución nicaragüense de 1979, la cual tuvo gran influencia en Centroamérica, desencadenando reflexiones y discusiones en torno a la pluralidad y diversidad de actores que se articulan en los procesos revolucionarios, tensionando las tradiciones y discursos obreristas que enfatizaban en la noción del proletariado como vanguardia de los procesos de cambio. Este proceso revolucionario, revelaba una vez más el carácter abierto, no dogmático y heterogéneo de los procesos emancipatorios en América Latina, reafirmando la relevancia de un marxismo lo suficientemente poroso y herético para poder entroncarse con las complejas realidades de nuestras formaciones sociales. Y un tercer proceso, particularmente asociado al campo intelectual, y que remite al destacado trabajo realizado por historiadores, antropólogos y filósofos marxistas como Luis Vitale, Carlos Sempat Assadourian, Alberto Flores Galindo, Enrique Semo, Pablo González Casanova, Bolívar Echeverría, Adolfo Sánchez Vázquez, Enrique Dussel, quienes profundizaron en temas de historia económica y social para América Latina; entre las que destacan los aportes en torno a una comprensión más profunda de la modernidad y el colonialismo en la región; los desafíos y problemas de la democracia y la democratización de nuestras sociedades; las contribuciones de Karl Marx para el desarrollo de las ciencias sociales y las humanidades en Latinoamérica, incorporaron formulaciones y desafíos asociados al feminismo y las luchas ecológicas, entre muchos otros tópicos y problemas[23].

---

político e intelectual italiano quien se comprometió toda su vida con la revolución socialista. Ver: Mandel, E. Crítica del eurocomunismo. Barcelona: Editorial Fontamara, 1978; Amadeo, J. "Mapeando el marxismo", 53–101. En Borón, A.; Amadeo, J.; Gonzalez, S. (comps.). La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2006; Anderson, P. Tras las huellas del materialismo histórico. México D.F.: Siglo XXI Editores, 2007.

[23] Ver: Vitale, L. "El marxismo latinoamericano ante dos desafíos: feminismo y crisis ecológica". Revista Nueva Sociedad 66 (1983): 90–98; Vitale, L. Introducción a una teoría de la historia para América Latina. Buenos Aires: Editorial Planeta, 1992; Maigushca, J. "Historia marxista latinoamericana: nacimiento, caída, resurrección". Procesos: revista ecuatoriana de historia (2013): 95–116; González Casanova, P. Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina. Ciudad de México: Ediciones AKAL, 2017.

Finalmente, existiría un séptimo momento, que abarcaría desde la década de los noventa hasta nuestros días, y que por la proximidad con el período y las escazas investigaciones con perspectiva panorámica y global, resulta complejo desplegar una mirada sintética y general. A pesar de lo anterior, podemos proponer algunas aristas para comprender el período: de entrada, creemos que existirá todo un tenor derrotista durante la década de los noventa asociado a la caída del muro de Berlín, la disolución de la URSS, del bloque soviético y del socialismo real, y el avance brutal de la hegemonía neoliberal, todo lo cual significó un momento de reflujo para el marxismo en general y el latinoamericano en particular, pues adicionalmente, muchos intelectuales y militantes se distanciaron del marxismo, aproximándose a estudios subalternos, del discurso y los estudios posmodernos[24].

A pesar de lo anterior, se han desarrollado desde la década de los noventa, algunos trabajos que han abordado las contribuciones de la rebelión zapatista en Chiapas y particularmente en el legado del Subcomandante Marcos, puesto que se ha reivindicado el desarrollo de un lenguaje que, cruzando poesía, mitología y concepciones del mundo de las comunidades indígenas, habría logrado avanzar en la explicación de conceptos como los de explotación, despojo, lucha de clases, entre otros. Desde estas perspectivas, el texto titulado "Historias del viejo Antonio" sería un ejemplo que sintetiza marxismo y sabiduría indígena, promoviendo el desarrollo de la conciencia crítica, convocando a la organización y la rebelión y permitiendo explicar la realidad de manera clara y directa[25].

A lo anterior, se puede agregar que durante la década de los noventa hay al menos tres aristas asociadas al desarrollo del marxismo latinoamericano que deberían ser trabajadas y profundizadas en futuras investigaciones: la primera de ellas

---

[24] Acha, O. y D'Antonio, D. "Cartografía y perspectivas del marxismo latinoamericano", Revista Contra corriente 7(2) (2010): 210-256; Maigushca, J. Ibíd.

[25] Ver: Löwy, M. El marxismo en América Latina. Antología, desde 1909 hasta nuestros días. Santiago: LOM Ediciones, 2007; Fornet-Betancourt, R. "La filosofía de la revolución y marxista", 362-376. En: Dussel, E.; Mendieta, E. y Bohórquez, C. (eds.). El pensamiento filosófico Latinoamericano, del Caribe y Latino. México D.F. Siglo XXI Editores, 2011.

refiere a la influencia que tendrá en el campo intelectual marxista, la obra de los referentes intelectuales asociados a la historiografía marxista británica, tales como Eric Hobsbawm, E.P. Thompson, Perry Anderson, entre otros intelectuales que impulsaron la *New Left Review*, y que serán publicados en castellano, estudiados y leídos por amplios sectores progresistas en la región; una segunda hebra, nos remite a los trabajos de un cúmulo de intelectuales marxistas heterodoxos que no claudicaron con la caída del bloque soviético y que muchos de ellos/as aún se encuentran vivos, entre quienes destacan Atilio Borón, Álvaro García Linera[26], Lucio Oliver, Néstor Kohan, Elvira Concheiro, Jorge Veraza, Armando Bartra, Miguel Mazzeo, Osvaldo Fernández, Tomás Moulián, Franz Hinkehammert, entre muchísmos otros/as; y una tercera arista, que nos remite a la relación entre quienes desplegaron con fuerza el debate contra el eurocentrismo y el colonialismo, nos referimos particularmente a lo que fue el Grupo Modernidad/Colonialidad y su relación con la obra de Karl Marx. Los planteamientos de este grupo no fueron para nada homogéneos en lo que refiere a su relación con la obra de Marx y el marxismo, transitando desde posiciones abiertamente opositoras al marxismo a otras que lo reivindicaban y defendían[27].

---

[26] Álvaro García Linera, quien de la mano del marxismo crítico desarrollado por ciertas corrientes del katarismo y por el Grupo Comuna, comenzó a profundizar en un relevante trabajo en torno a la articulación entre lo indígena, lo comunitario y un marxismo heterodoxo, avanzando así en entrelazar al menos dos tradiciones emancipatorias de Bolivia (marxismo e indianismo), se ha configurado en la actualidad como un referente ineludible del marxismo latinoamericano. Para profundizar en su obra se recomienda revisar: Torres, T. Comunidad y Estado en Álvaro García Linera. Un análisis a través de sus lugares de enunciación (1988 – 2017). Santiago: Ariadna Ediciones, 2018.

[27] Edgardo Lander desarrolló seis argumentos acusatorios al marxismo, a saber: uno, se encuentra atrapado en las lógicas del cientificismo moderno; dos, la influencia del positivismo es evidente e innegable; tres, comprende de manera externa la relación entre cultura y naturaleza, lo que es la base de la destrucción planetaria; cuatro, comprende el devenir del tiempo histórico de manera lineal y teleológica; cinco, analizó la acumulación de riqueza a partir de la relación entre capital y trabajo dejando fuera a la naturaleza; y seis, desarrolló una fragmentación reduccionista de la realidad a partir de la metáfora del edificio que señaló la existencia de la infraestructura y la superestructura. Desde nuestra perspectiva, cada uno de los planteamientos de Lander puede ser rebatido a partir de las formulaciones del marxismo heterodoxo y crítico desarrollado en diferentes regiones del planeta, y en esta dirección, creemos que numerosos planteamientos que desarrollaremos en este libro entregaran insumos para

Para cerrar este apartado del capítulo en torno a la historicidad del marxismo latinoamericano y el trabajo desarrollado por sus intelectuales, nos interesa particularmente situar la obra de los intelectuales marxistas que serán estudiados en este libro. La obra de René Zavaleta Mercado, está marcada por la experiencia histórica de la revolución de 1952 y por la experiencia exiliar en diferentes países de América Latina (Uruguay, Chile y México), muriendo a temprana edad el año 1984 en México, por ende, su producción intelectual se enriqueció con los múltiples debates de la década de los sesenta, con la riquísima producción intelectual y política que avanzaba de la mano de procesos revolucionarios y, también, con las reflexiones y análisis asociados a la derrota de las fuerzas sociales y políticas de izquierda, al avance del autoritarismo y del terrorismo de Estado, a la solidaridad y la resistencia desde el exilio, a los debates en torno a la necesaria democratización de América Latina, entre muchos otros procesos.

Por su parte, Aníbal Quijano ha sido un intelectual que ha pasado por diferentes momentos en su trayectoria intelectual. El primero de ellos, lo sitúa en los debates de la dependencia a partir de una posición crítica a la corriente principal que sólo observaba una posición externa como fundamento de la relación asimétrica entre centro y periferia lo que le permitió proponer, entre muchas otras cosas, el concepto de heterogeneidad estructural y el estudio sobre el polo marginal. Posteriormente, dado el avance de las dictaduras y los golpes a la intelectualidad crítica, sus análisis tienen un giro que es más bien un retorno a la obra de Mariátegui, a la importancia de teorizar respecto de las formas de expresividad que ha tenido la temporalidad histórica en nuestro continente, así como también a la realización de intervenciones en diferentes revistas que le permitieron analizar la coyuntura regional. Finalmente, a principios de la década del ‘90 comienza a desarrollar la teoría de la colonialidad del poder que abrirá el paso a que un grupo de importantes pensadores de nuestro continente, en conjunto con este sociólogo peruano, abran el debate en torno al denominado "giro decolonial".

---

debatir dichos planteamientos. Ver: Lander, E. "Marxismo, eurocentrismo y colonialismo", 209–243. En Borón, A.; Amadeo, J.; Gonzalez, S. (comps.). La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2006.

En lo que respecta a la producción intelectual de Enrique Dussel asociada directamente a la obra de Karl Marx y al marxismo, la misma nos remonta hacia finales de la década de los setenta y se extiende hasta la actualidad. El desarrollo del marxismo herético en la filosofía dusseliana, comenzó a dar sus primeros frutos durante la década de los ochenta y debió sortear los complejos debates y cuestionamientos de la década de los noventa, polemizando con los planteamientos de la ética de la comunicación y la filosofía posmoderna. Ahora bien, en su segunda Ética de la Liberación, en las diferentes publicaciones donde desarrolló la Política de la Liberación y en las recientes publicaciones de economía política, el filósofo argentino-mexicano, ha dado cuenta de un marxismo riguroso, creativo y vivo.

Finalmente, Álvaro García Linera se podría caracterizar como un intelectual atípico que ha pasado desde la lucha insurgente (con el ejército guerrillero Tupak Katari en conjunto con su hermano, Raquel Gutiérrez y el recientemente fallecido "Mallku" Felipe Quispe) hacia el puesto de Vicepresidente boliviano. En este trayecto hay diferentes tópicos de interés que, de manera sucinta, se pueden asociar a los siguientes: un primer momento de militancia guerrillera, la necesidad de problematizar la cuestión nacional y la relación entre revolución proletaria y movimiento indígena. Su paso por la cárcel, luego de ser capturado por presuntas acciones terroristas, le permitió abordar de manera teórica el rol que juegan las relaciones comunitarias y la forma valor. Una vez fuera de prisión, logró adentrarse en los debates del campo intelectual boliviano a partir de un cuestionamiento a la tesis ampliamente aceptada en el país andino en la década del 90-2000, de la muerte de la condición obrera. Aquello le permitió, conjuntamente con otros/as intelectuales, formar el "Grupo Comuna" cuyos ejes teóricos trataban de explicar las formaciones de clase, los movimientos sociales y la política boliviana en miras de contribuir a un proceso de transformación radical. Una vez acontecidas la guerra del agua (2000) y la guerra del gas (2003), en conjunto con la llegada a la presidencia de Evo Morales, García Linera asume el cargo institucional de Vicepresidente y sus análisis se centran, mayoritariamente en la explicación del funcionamiento del Estado, a la vez que aborda las maneras en las que este permitiría

el desarrollo de las fuerzas antagónicas al capitalismo, lo que denomina como "forma comunidad".

Una vez mencionadas algunas claves de interpretación históricas en torno al desarrollo del marxismo latinoamericano, y, entregados algunos elementos para situar a los principales intelectuales que serán trabajados en las próximas páginas, nos interesa profundizar en el segundo eje articulador del presente libro. Para ello, nos detendremos en la noción de traducción, entendida como una herramienta que ha permitido el desarrollo del marxismo a nivel continental desde una perspectiva heterodoxa cuestionadora de los dogmatismos hegemónicos de la interpretación del marxismo en nuestro continente.

Notas sobre la cuestión de la traductibilidad

En el presente apartado nos interesa esbozar algunas reflexiones en torno al problema de la traducción o la cuestión de la traductibilidad, ya que, a lo largo de los capítulos que componen este libro, se puede observar con claridad que uno de los principales núcleos constitutivos del marxismo latinoamericano es el ejercicio situado y creativo de la traducción. Como han planteado numerosos autores/as[28], ciertas corrientes del marxismo latinoamericano han tensionado de diferentes formas el universalismo abstracto y las teorías generales; despreocupándose por aplicar teorías o conceptos de manera a-histórica, sino que más bien, han intentado traducir la crítica radical al capitalismo, a las relaciones sociales de explotación y dominación capitalistas, de acuerdo con los procesos histórico-concretos de América Latina y El Caribe, produciendo en este ejercicio político, cultural e intelectual, nuevas formulaciones teóricas y conceptuales. En este sentido, algunas perspectivas del

---

[28] Aricó, J. Marx y América Latina. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1980; Aricó, J. "Marxismo Latinoamericano", 942-957. En Bobbio, N.; Mateucci, N. y Pasquino, G. (eds.). Diccionario de política. Volumen II. México D.F.: Siglo XXI Editores, 1993.; Ouviña, H. "Traducción y nacionalización del marxismo en América Latina. Un acercamiento político de René Zavaleta". Revista OSAL 28 (2010): 193–207; Cortés, M. Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2015; Torres, T. "Marxismo latinoamericano: aproximaciones entorno a una teoría heterodoxa". Izquierdas 50 (2021): 1-17.

marxismo latinoamericano se pueden caracterizar como manifestaciones que descreen y reniegan de aquellas concepciones que reducen el marxismo a una teoría general, y que, paralelamente, dialogan intensamente con la realidad que pretenden comprender y transformar, apostando por afinar con rigurosidad la distancia existente entre lo teórico y lo histórico, entre lo abstracto y lo concreto.

El problema de la traductibilidad no es nuevo en las reflexiones y debates marxistas, de hecho, existen importantes contribuciones desde el marxismo occidental desarrolladas por autores como Antonio Gramsci[29] y Walter Benjamin[30], quienes han reconocido que en todo proceso de la traducción se produce algo nuevo, una nueva perspectiva lingüística, filosófica, cultural, artística. Particularmente, para el intelectual y revolucionario sardo, la cuestión de la traducción no remitía únicamente a un asunto lingüístico, sino que también refería a la forma de comprender y explicar una concepción del mundo producida en un territorio local, continental o mundial, es decir, al traspaso de procesos que se realizan de un espacio geográfico a otro, el cual atañe a diferentes campos disciplinarios, y a su vez, al complejo encaje entre diferentes temporalidades históricas.

Por otro lado, para el filósofo alemán el problema de la traducción se habría expresado con claridad en el campo de las artes, ya que según señala, toda producción cultural tiene una relación dialógica, activa y creadora entre el creador y el público, es decir, en el proceso de apropiación e interpretación que realiza una audiencia con respecto a la obra de arte, se desarrolla un movimiento de traducción que produce algo nuevo y dota de dinamismo al proceso creativo. Como se puede ver, el problema de la traducción remite a dimensiones lingüísticas, culturales, artísticas, territoriales, disciplinarias, temporales, entre otras.

En coherencia con lo anterior y reconociendo que el proceso de traductibilidad no puede reducirse a aspectos lingüísticos ni filológicos, coincidimos en este punto con los planteamientos del intelectual portugués Boaventura de Sousa

---

[29] Gramsci, A. El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1971.

[30] Benjamin, W. La tarea del traductor. Angelus Novus, Edhasa Barcelona, 1923.

Santos[31], quien ha enfatizado en que la traducción remite más bien a una categoría de política cultural que puede colaborar efectivamente con procesos de articulación política del sur global en la construcción de proyectos contrahegemónicos y emancipatorios. Desde esta perspectiva, el ejercicio de la traducción, más que reducirse a motivaciones intelectuales, legítimas y relevantes, por cierto, también se vincula con intereses políticos, ya que posibilita avanzar en la articulación a nivel global de diferentes grupos, movimientos sociales y políticos que luchan por construir sociedades fundamentadas en la justicia, la dignidad humana y planetaria. Desde nuestra perspectiva, resulta evidente que, para el marxismo latinoamericano, el problema y desafío de la traductibilidad, excede preocupaciones meramente comprensivas de nuestras realidades, enredándose en motivaciones y compromisos políticos de raigambre revolucionaria. En esta clave, leemos las contribuciones en torno a la especificidad latinoamericana de las relaciones de dependencia, del colonialismo, de las articulaciones entre el trabajo esclavista, campesino y asalariado, las formas de subsunción del trabajo vivo, la persistencia de relaciones de producción comunitarias, las reflexiones en torno al sujeto revolucionario, entre muchas otras. Desde nuestra perspectiva, algunas corrientes del marxismo latinoamericano adoptan la traducción como un problema político y cultural de enorme densidad y relevancia.

Tal como se ha señalado en la bibliografía especializada. el marxismo latinoamericano al preocuparse por el problema de la traducción ha logrado importantes avances en lo que refiere a formulaciones teórico-conceptuales creativas y novedosas, sin abandonar aquellos elementos irreductibles o características comunes de la crítica al capitalismo a escala global, más allá de sus singularidades regionales o nacionales. Es decir, los autores que se analizan en este libro, exponentes de un marxismo latinoamericano abierto y heterodoxo, asumen su preocupación por la traducción, lo que ha permitido problematizar ciertas universalizaciones y abstracciones del marxismo a partir de su

---

31 Sousa Santos, B. "La traducción intercultural. Diferir y compartir con *passionalitá*", 267-300. En Boaventura de Sousa Santos. Construyendo las epistemologías del sur. Antología esencial, volumen I. Buenos Aires: CLACSO, 2018.

preocupación por la comprensión y transformación de lo histórico-concreto y de las condiciones particulares y específicas de nuestras sociedades; y en ese derrotero, han avanzado en la producción de una arquitectura teórico-conceptual creativa, que posibilita el establecimiento de mediaciones entre la realidad concreta y las teorías generales. Por lo mismo, algunas contribuciones del marxismo latinoamericano en torno a la especificidad de las relaciones de explotación y dominación, así como la particularidad de las formas de resistencia y de los procesos revolucionarios en la región, son del todo relevantes y nutritivos para el desarrollo del pensamiento crítico del sur global.

De acuerdo con lo anterior, lo que nos interesa subrayar, es que las contribuciones teórico-conceptuales destacadas en este libro, han establecido puntos de encuentro y continuidades con respecto a la obra de Karl Marx, Friedrich Engels y el enorme legado de la tradición marxista, así como también, han remarcado diferencias al calor de los debates en torno al sujeto, al problema de la dependencia, la cuestión del colonialismo, el trabajo esclavo, las relaciones de producción comunitarias, pueblos y naciones indígenas y afro-descendientes, entre otros temas. Desde nuestra perspectiva, los conceptos que serán abordados con detención a lo largo de este libro (formaciones sociales abigarradas, heterogeneidad histórico-estructural, clases nacionales, bloque plebeyo, trabajo vivo, colonialidad), permiten dar cuenta del carácter creativo y novedoso del proceso de traducción intelectual y político desarrollado por el marxismo latinoamericano, puesto que son conceptos que poseen una radicalidad epistémica y política, que logra articular la crítica contundente a las lógicas destructivas e incorregibles del capital con la comprensión de la realidad histórica de algunos territorios específicos de América Latina.

A partir de lo planteado, creemos que el marxismo latinoamericano y su permanente proceso de creatividad asociado al ejercicio de la traducción, exige una disposición de criticidad y apertura que lo distancia de lógicas dogmáticas y ortodoxas. Planteado en otros términos, creemos que el marxismo latinoamericano nos remite a una corriente más bien porosa, a procesos de intercambio, mediaciones y contaminaciones con otras corrientes de raigambre emancipatoria (anarquistas,

nacional-popular, teologías liberadoras, etc.), y con procesos históricos específicos de cada Estado-nación existente en Latinoamérica, todo lo cual, nos remite al carácter complejo y abigarrado de esta tradición política, cultural e intelectual. Ejemplificando lo anterior con el conjunto de intelectuales que se encuentran a la base de este libro, resulta evidente que el marxismo creativo de René Zavaleta Mercado se entrecruza con el nacionalismo revolucionario de la década de los cincuenta en Bolivia; el marxismo de Anibal Quijano, no puede disociarse del legado de José Carlos Mariátegui y de los planteamientos del aprismo; el marxismo herético de Enrique Dussel se encuentra evidentemente entrelazado con la teología y la filosofía de la liberación; y el marxismo de Álvaro García Linera, no puede comprenderse sin la fuerza del indianismo y el katarismo.

Ahora bien, antes de cerrar estas notas introductorias, nos interesa señalar algunos elementos del hilo argumental con el cual hemos organizado la publicación. En el primer capítulo nos concentraremos en revisar la relación entre intelectuales y marxismo latinoamericano, algunas consideraciones sobre el trabajo intelectual desarrolladas desde el marxismo, la relación entre trabajo intelectual, práctica y militancia política y retomaremos algunas reflexiones en torno al problema de la traducción. A continuación, en el segundo capítulo nos detendremos en los conceptos de "formación social abigarrada", desarrollado por René Zavaleta Mercado y "heterogeneidad histórico-estructural" configurado por Aníbal Quijano, ya que ambos conceptos resultan relevantes para problematizar las concepciones lineales, progresistas y homogéneas de concebir el tiempo histórico. En el tercer capítulo del libro, nos preocupamos de establecer las relaciones que existen entre los conceptos de clases nacionales, bloque plebeyo y Estado a partir de la obra de René Zavaleta Mercado y Álvaro García Linera, estableciendo una serie de contribuciones del marxismo crítico boliviano al desarrollo del marxismo latinoamericano. En el siguiente capítulo nos detenemos en analizar la obra de Enrique Dussel y Álvaro García Linera, pero deteniéndonos particularmente en analizar el concepto de trabajo vivo y sus vinculaciones con los conceptos de comunidad y movimientos sociales. Y finalmente, en el quinto capítulo del libro nos detendremos en analizar las categorías de colonialismo, dependencia y eurocentrismo desarrolladas por

Aníbal Quijano y Enrique Dussel, esbozando de esta manera un rico dialogo en torno a cómo es posible pensar esta problemática desde el marxismo latinoamericano.

Finalmente, quisieramos agradecer a quienes colaboraron con sus reflexiones a este libro. Tanto a Michael Löwy, intelectual crítico fundamental para el sur global y para nuestro continente, así como a Jaime Ortega y Marcelo Starcenbaum por sus agudas reflexiones y comentarios en los epílogos.

Intelectuales y marxismo latinoamericano

La revolución es una obra política. Es una realización concreta. Lejos de las muchedumbres que la hacen, nadie puede servirla eficaz y válidamente. La labor revolucionaria no puede ser aislada, individual, dispersa. Los intelectuales de verdadera filiación revolucionaria no tienen más remedio que aceptar un puesto en una acción colectiva.
José Carlos Mariátegui

El estudio del marxismo consta de variadas obras que han permitido construir una perspectiva general sobre los diferentes desarrollos de esta corriente. Dichas obras han colaborado con la configuración de un cierto canon, que incluye tanto a las corrientes ortodoxas[32] como heterodoxas[33], pero desde nuestra perspectiva, han dejado fuera una parte importante de traducciones realizadas en torno al legado marxiano en América Latina y El Caribe.

Es interesante señalar que sólo recientemente, por ejemplo, se ha abordado con cierta profundidad la idea del marxismo negro[34], o que los estudios en torno al marxismo latinoamericano se han desarrollado a partir de investigaciones dispersas y fragmentarias que, a pesar de sus avances, no han logrado entablar un diálogo teórico-político fértil que permita una lectura del campo, en el sentido bourdesiano del término. Esto es relevante, puesto sostenemos que el marxismo latinoamericano no tiene sólo una singularidad asociada a su situación geopolítica, sino que, además, permite proveer señalamientos que crean y producen novedosas formas de reflexionar en torno a diferentes temáticas y problemáticas regionales y globales.

---

[32] Marcuse, H. El marxismo soviético, España: Alianza, 1975., Kolakowsky, L. Main currents of marxism, Londres: Norton & Company, 2005.

[33] Anderson, P. Consideraciones sobre el marxismo occidental, España: Siglo XXI, 1981; Anderson, P. Tras las huellas de materialismo histórico, España: Siglo XXI, 2007; Hobsbawm, E. Historia do marxismo, Brasil: Paz e Terra, 1991.

[34] Grosfoguel, R. "¿Negros marxistas o marxismos negros?: una mirada descolonial". Tabula Rasa 28 (2018): 11-22; Montañez, D. Marxismo negro, Pensamiento descolonizador del caribe anglófono, España, AKAL, 2020.

Por lo anterior, no es extraño que en esas obras canónicas que han abordado el marxismo, se hayan soslayado casi completamente las propuestas latinoamericanas. Tan sólo un breve artículo de la singularidad del marxismo latinoamericano apuntado por José Aricó en la compilación de 12 tomos de Eric Hobsbawm[35] daría cuenta de la importancia que adquiriría Mariátegui en el desarrollo de una propuesta teórica propia. Esta especie de silencio en las grandes obras de historia de las ideas marxistas, no sólo es hereditaria del eurocentrismo dominante en el tratamiento de la producción teórica, sino también replica una forma de comprender el desarrollo teórico, puesto que pareciera ser que quienes producen las ideas posteriores a Marx, se centran en Europa, y, América Latina sólo deviene interesante por su puesta en práctica o por su historia, no así por las formas teóricas relevantes que han emergido a nivel continental.

Cuestión no menor, ya que si seguimos los postulados de Samir Amin[36], el eurocentrismo es una ideología que, en tanto tal, penetra en las formas de producción del pensamiento. En otras palabras, no es algo que ingrese de contrabando en un texto, sino que forma parte constitutiva de la formulación teórica en la configuración del argumento. Con esto, no queremos quitar mérito a la importancia de autores como Perry Anderson o Eric Hobsbawm, sino proponer una hipótesis que explique la razón por la cual intelectuales de la talla de José Carlos Mariátegui, Ruy Mauro Marini, Theotonio Dos Santos, Vania Bambirra, Franz Hinkelammert, Bolívar Echeverría, René Zavaleta Mercado, Julieta Kirkwood, entre tantos otros/as no han sido considerados con el peso teórico e intelectual que los caracteriza.

Salvo por el trabajo en torno al *amauta*[37], y más recientemente Sánchez Vázquez, Bolívar Echeverría[38] y René

---

[35] Hobsbawm, E. Op., cit. 1980.

[36] Amin, S. El eurocentrismo: crítica de una ideología, México: Siglo XXI, 1989.

[37] Schutte, O. "Nietzsche, Mariátegui, and Socialism: a Case of “Nietzschean Marxism” in Peru?." Social theory and practice 14.1: 71-85, 1988; Subirats, E. "Mariátegui, Latin American Socialism, and Asia." World Review of Political Economy 1.3: 517, 2010; Löwy, M, & Penelope D. "Marxism and romanticism in the work of José Carlos Mariátegui." Latin American Perspectives 25.4: 76-88, 1998.

[38] Gandler, S. Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría, México: Fondo de Cultura Económica, 2015.

Zavaleta Mercado[39], consideramos que se han comenzado a abrir recientemente estudios e investigaciones que permiten valorar y discutir las propuestas teóricas de diferentes autores/as de nuestro continente, resaltando aspectos no sólo poco conocidos, sino que también, enfatizando en la manera como se ha ido desarrollando el marxismo a nivel regional. Sin duda que la labor realizada por la *intelligentsia* ha sido fundamental para el proceso de traducción del marxismo, es decir, de la producción creativa de categorías y análisis acotados a la realidad latinoamericana.

En este sentido, el estudio de los intelectuales, si bien contribuye de manera fragmentaria a la construcción del campo de estudios, es un primer paso para entender las propuestas teóricas que pueden ir delimitando el marxismo latinoamericano no como una explicación singular, particularista, sino con perspectiva global, puesto que, como ha señalado Michael Löwy[40], nuestras formas de producir teoría se encuentran frente a dos desafíos: el particularismo excepcionalista, aquel que piensa nuestras formaciones sociales como situaciones radicalmente diferentes del resto del mundo, y el eurocentrismo, es decir, la manera en la cual ideológicamente se superpone la producción teórica del centro como superior a la realizada en nuestras tierras. De esta manera, la labor que realizan los intelectuales es fundamental porque no sólo encaran dicha problemática, sino que la superan.

Ahora bien, cuando nos referimos al marxismo latinoamericano en este libro, señalamos una diferencia pocas veces explicitada por autores que analizan intelectuales identificados con esta corriente de pensamiento crítico. Como ha señalado Nestor Kohan[41] y Jaime Massardo[42], existe divergencia

---

[39] Tapia, L & Vega, O (Comp.) Horizontes de visibilidad aportes latinoamericanos marxistas. Obras escogidas de René Zavaleta Mercado, España, Traficantes de Sueños, 2021.

[40] Löwy, M. El marxismo en América Latina: antología desde 1909 hasta nuestros días, Chile: LOM, 2007.

[41] Kohan, N. Marx en su (Tercer) mundo: hacia un socialismo no colonizado, Argentina: Biblios, 1998.

[42] Massardo, J. Investigaciones sobre la historia del marxismo en América Latina. Santiago: Bravo y Allende Editores, 2001; Massardo, J. "La recepción del pensamiento de Karl Marx en América Latina". Revista Estudios 95 (2010): s/p.; Massardo, J. Gramsci en Chile. Apuntes para el estudio crítico de una experiencia de difusión cultural. Santiago: LOM Ediciones, 2012.

entre el marxismo que se aplica y el que se crea en nuestro continente. El primero, se asocia a la difusión durante el siglo XX de manuales creados en la Unión Soviética, a la manera lineal de comprender el tiempo histórico para "alcanzar" el socialismo por medio del paso por diferentes modos de producción, así como también, al privilegio del proletariado como sujeto histórico de las transformaciones revolucionarias. El segundo, se vincula a las formas creativas de producción de categorías que, tienen como base, postulados generales del marxismo, los cuales son traducidos para la producción teórica de algo nuevo, es decir, no se aplican fórmulas generales, sino que se crean. Con esta última línea identificamos a los intelectuales que analizaremos en los próximos capítulos.

Por otro lado, la relación entre intelectuales y marxismo proviene de una larga tradición que nos remonta a Marx y Engels, pasando por Lenin, Gramsci y Althusser, para aclarar las conexiones que se van tejiendo entre ellos, realizaremos una revisión en torno a cómo desde el marxismo se ha comprendido la especificidad del trabajo intelectual.

Los intelectuales desde la perspectiva del marxismo

El estudio de la *intelligentsia* por parte del marxismo tiene larga data y se pueden rastrear sus orígenes en la propuesta del mismo Marx. En las "Tesis sobre Feuerbach"[43] plantea un aspecto normativo que deberían seguir los filósofos, y por ende el resto de los/as intelectuales, en su célebre tesis XI, la que señala que: "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo"[44].

Tanto Marx como Engels, comenzaron a tratar el problema de los/as intelectuales y de la ideología como un objeto específico de ser analizado y es que si bien, no se acercan de manera directa a este, si es posible rastrear algunas consideraciones generales en torno al mismo. En "La ideología alemana", por ejemplo, hay una aseveración que marca un camino seguido posteriormente por otros marxistas como Gramsci, cuando se señala que: "Las ideas

---

[43] Marx, K., "Tesis sobre Feuerbach" Karl Marx & Friedrich Engels, La ideología alemana, España, AKAL, 2016
[44] Ibid., p. 525.

de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho, en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante"[45]. En esta misma dirección creemos que se debe analizar el enfrentamiento del filósofo de Tréveris con pensadores que edificaron la economía política[46]. Lo anterior, también se hace evidente a partir de una publicación inédita sacada a la luz por el Estado Plurinacional de Bolivia[47] acerca de cómo es posible entender la manera en la cual el autor elabora sus categorías por medio de un estudio profundo y polémico con respecto a otros pensadores.

También Lenin[48] tiene referencias sobre el rol de los intelectuales en la consolidación de los procesos revolucionarios. La principal tarea, según el líder de la Revolución Rusa es la de importar, es decir, por fuera de la clase obrera, la "doctrina socialista". A pesar de que esta noción ha sido fuertemente criticada, calificada de iluminismo y vanguardismo, entre otros epítetos, creemos que a lo que se refiere el autor es más bien a que en el proceso productivo mismo no es posible el desarrollo de una conciencia socialista, sino gremial, corporativa, como la llamará Gramsci, y no necesariamente algo así como un menosprecio a la capacidad intelectual de la clase obrera. Más allá de esa polémica, la perspectiva leninista otorga un sitio particular al rol de los intelectuales, quienes deberían aproximarse lo más cercano posible a la clase trabajadora, puesto que se reconoce que dicho grupo social (la *intelligentsia)* no pertenece a estas filas, por lo cual, su capacidad de desarrollar el socialismo está íntimamente relacionado con su vínculo con la clase trabajadora.

Por su parte, siguiendo el desarrollo de las revoluciones soviética y China, Louis Althusser adoptó la conclusión de que: "La filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría"[49].

---

[45] Ibid, p. 39.

[46] Marx, K. Teorías sobre la plusvalía, Argentina, Editorial Cartago, Tres tomos, 1969.

[47] Marx, K. Comunidad, Nacionalismos y Capital (textos inéditos), Bolivia, Estado Plurinacional de Bolivia, 2018.

[48] Lenin, V., ¿Qué Hacer?, Ministerio del poder popular para la comunicación e información, Venezuela, 2014.

[49] Althusser, L., Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis, Siglo XXI, México, 1974, p. 46.

En este sentido, el filósofo francés intentaba encarar un debate clásico en la teoría política marxista, aquel que refería a la relación entre la práctica y la teoría. La propuesta del autor, apuntaba a comprender la teoría como una práctica particular, vinculación que será explicada de la siguiente manera:

> Si la filosofía es lucha de clases en la teoría, si ella depende en última instancia de la política, tiene, como filosofía, efectos políticos: en particular en la práctica política, en la manera de conducir "el análisis concreto de la situación concreta", de definir la línea de masa y las prácticas de masa. Pero si la lucha de clases en la teoría tiene efectos teóricos: en las ciencias y también en las ideologías. Si la filosofía es lucha de clases en la teoría, tiene efectos sobre la unión de la teoría y de la práctica: sobre la manera de concebirla y de realizarla- Claro está, la filosofía tiene, por eso mismo, efectos no sólo en la práctica política y la práctica científica, sino también en todas las prácticas sociales, trátese de la "lucha para la producción" (Mao) (sic), del arte, etcétera[50].

Ahora bien, si es importante señalar las contribuciones de Lenin y Althusser en materia de estudio de los intelectuales y de las ideologías en el marxismo, no creemos posible un abordaje serio en la materia sin considerar las reflexiones de Antonio Gramsci sobre la *intelligentsia*, puesto que el marxista sardo, es identificado como gestor de una transformación en el estudio de los/as intelectuales[51]. Algunas de las contribuciones más relevantes del autor de los "Cuadernos de la cárcel" contribuyen a comprender el rol de los/as intelectuales en la "sociedad civil" y en la "sociedad política", lo que, a su vez, sitúa a la *intelligentsia* en un lugar relevante para la conformación del bloque histórico capaz de subvertir las relaciones de explotación generadas por el capitalismo.

---

[50] Idem.

[51] Altamirano, C. Intelectuales: notas de investigación. Argentina, Siglo XXI, 2006; Pecourt, J., "La reconstrucción de la sociología de los intelectuales y su programa de investigación", Revista de sociología, España, 101, 339- 361, 2016.

La noción de los intelectuales de Gramsci es extensa y excede por mucho la conocida dicotomía entre "orgánico" y "tradicional". El marxista sardo, situó políticamente a la *intelligentsia* en la materialidad misma de la producción de clase. Alejándose de quienes consideran la neutralidad inherente a la labor de la producción de ideas[52] como de los que teorizaron, posteriormente, la idea de que estos representan una nueva clase social[53]. Al respecto, Antonio Gramsci señaló que:

> Todo grupo social que surge sobre la base original de una función esencial en el mundo de la producción económica, establece junto a él, orgánicamente, uno o más tipos de intelectuales que le dan homogeneidad no solo en el campo económico sino también en el social y en el político[54].

En otras palabras, los/as intelectuales no serían personas especialmente capacitadas, sino más bien un grupo social que cumple una función particular con cierta "autonomía relativa" de las clases sociales de procedencia. Igualmente importante es la idea de la homogeneidad que otorga la *intelligentsia* a las clases sociales, puesto que desde la perspectiva gramsciana cada clase social produce sus propios intelectuales.

En este sentido, no sería relevante para el marxista italiano, identificar quienes son los/as intelectuales, sino más bien comprender las formas en las que desempeñan una función específica en las relaciones de clase que van contorneando. De esta manera, cualquiera puede ser intelectual, es decir, no es una capacidad singular que cultivan personas específicas, no obstante, no todos son capaces de establecer su rol en la sociedad, a saber, la producción de un espíritu de cuerpo, cohesión ideológica, política, aglutinar a las masas, entre otras[55].

---

[52] Benda, J. La traición de los intelectuales, Ercilla, 1951.
[53] Gouldner, A. El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase, España, Alianza, 1980.
[54] Gramsci, A. Los intelectuales y la organización de la cultura, Argentina, Nueva Visión, 1960, p. 21.
[55] Gramsci, A. Op., cit. 1960.

Gramsci, entonces, es capaz de señalar a los/as intelectuales un elemento central asociado a la no escisión entre pensamiento y práctica, es decir, los/as intelectuales no son sujetos que estén abocados a la producción teórica como si estuviesen separados de la mundanidad, sino más bien es precisamente que, parafraseando a Marx, las ideas devienen materiales cuando son adoptadas por las masas. Esto implica que la intelectualidad es práctica tanto por su intervención en el "mundo de las ideas" como por la influencia que estas ejercen en el "mundo de la vida" lo cual lleva a Gramsci a cuestionar la idea de la neutralidad de los/as intelectuales:

> En fin, todos los hombres, al margen de su profesión, manifiestan alguna actividad intelectual, y ya sea como filósofo, artista u hombre de gusto, participa de una concepción del mundo, observa una consecuente línea de conducta moral y, por consiguiente, contribuye a mantener o a modificar un concepto universal, a suscitar nuevas ideas[56].

Esta noción de unidad entre práctica e idea es el fundamento sobre el cual debe erigirse el "nuevo intelectual", el cual estaría llamado, utilizando su léxico carcelario, a producir un espíritu de cuerpo en las clases fundamentales:

> El modo de ser del nuevo intelectual no puede consistir ya en la elocuencia como motor externo y momentáneo de afectos y pasiones, sino en enlazarse activamente en la vida práctica como constructor, organizador y persuasor constante -pero no por orador- y, con todo, remontándose por encima del espíritu abstracto matemático; de la técnica-trabajo se llega a la técnica- ciencia y a la concepción humanística-histórica (...)[57].

Cómo ya señalamos, cada clase social produce sus intelectuales, los cuales experimentan las vivencias de una forma

[56] Ibid, p. 26.
[57] Ibíd, p. 27.

de producción determinada, sin embargo, Gramsci propone la siguiente definición respecto de lo "orgánico": "Se podría estimar lo 'orgánico' de las distintas capas de intelectuales, su mayor o menor conexión con un grupo social básico, fijando una graduación de las funciones y de la superestructura desde abajo hacia arriba, desde la base estructural hasta lo alto"[58].

A diferencia de Althusser, que comprende la práctica teórica como una forma específica de quehacer filosófico, Gramsci vincula a los intelectuales como productores específicos de una concepción ideológica del mundo. Para el marxista sardo, esta última no es una forma de "falsa conciencia" como la habría identificado Marx, sino como una forma de interpretación práctica del mundo que logra su objetivación en diferentes ámbitos, la política, el derecho, la actividad económica, etc. En otras palabras, la ideología, como producción intelectual, opera como una constante penetración en la práctica misma de los sujetos, por lo tanto, es coherente pensar la práctica y la teoría como momentos de una totalidad contradictoria, ya que pensamiento y acción se encuentran relacionados en diferentes campos del "mundo de la vida". De esta manera, el rol que juega la *intelligentsia* es crucial puesto que estos son capaces de otorgar sentido colectivo (espíritu de cuerpo) a esta.

De esta manera, es comprensible esa compenetración entre los intelectuales y "los simples" como los denomina Gramsci, puesto que la producción ideológica no se encuentra divorciada de la práctica, por lo tanto:

> Se presentan de nuevo las mismas cuestiones ya indicadas: un movimiento filosófico ¿lo es sólo cuando se dedica a desarrollar una cultura especializada para grupos restringidos de intelectuales o, en cambio, lo es únicamente cuando el trabajo de elaboración de un pensamiento, científicamente coherente y superior al sentido común, no olvida jamás permanecer en contacto con los "simples", encontrando así en este contacto la fuente de los problemas a estudiar y resolver? Solamente por esta conexión deviene 'histórica' una

[58] Ibíd, p. 30.

> filosofía, se depura de elementos intelectualísimos y se hacen vida[59].

En este sentido es posible comprender la importancia que adquiere la noción de "sentido común", puesto que este es la manera filosófico-ideológica de comprensión del mundo o, en otras palabras, la manera en la cual los sujetos populares son capaces de interpretar y dar sentido al "mundo de la vida":

> (...) por consiguiente, como crítica del "sentido común" [después de basarse en él para demostrar que "todos" son filósofos, y de que no se trata de introducir una nueva ciencia en la vida individual, sino de renovar y dar utilidad crítica a la actividad ya existente], y por tanto de la filosofía de los intelectuales que ha dado lugar a la historia de la filosofía, que en lo particular - de hecho se desenvuelve principalmente en la actividad de los individuos singulares especialmente dotados-puede considerase como la culminación del progreso del sentido común, por lo menos del sentido común de las capas más escogidas de la sociedad y, a través de estos, también del sentido común popular[60].

Es en el "sentido común" donde podemos encontrar la articulación más fortalecida de la hegemonía y, a su vez, comprender la importancia que tienen los intelectuales en su preservación o transformación. Sin embargo, la comprensión del concepto de hegemonía requiere de un ejercicio que excede lo que podemos señalar en este capítulo.

Mediante este primer apartado, hemos podido rastrear la importancia que ha tenido el concepto y análisis de los/as intelectuales por parte del marxismo, no sólo como productores de ideas sino también desempeñando un rol político. Este aspecto fue cuestionado por Perry Anderson[61] al identificar las características que tendría el "marxismo occidental" y su

---

[59] Ibíd, p. 70.
[60] Ibíd, p. 71.
[61] Anderson, P. Op., cit. 1981.

influencia ambivalente, por un lado, positiva en la producción de teoría, pero paralelamente negativa sobre su relación con el movimiento obrero. A continuación, señalaremos algunas de las limitaciones que propone este análisis del historiador marxista desde América Latina mostrando que esa escisión no es apreciable de manera clara en el desarrollo del marxismo latinoamericano.

Discutir el marxismo occidental desde América Latina

En el conocido libro de Perry Anderson, "Consideraciones sobre el marxismo occidental"[62], el autor señala que este tendría una característica fundamental, el divorcio entre la práctica política y el quehacer intelectual, en palabras del autor:

> La primera y más fundamental de sus características fue el divorcio estructural entre este marxismo [el occidental] y la práctica política. La unidad orgánica entre teoría y práctica realizada en la generación clásica de marxistas anterior a la primera guerra mundial, quienes desempeñaron una función política y una función intelectual inseparables dentro de sus respectivos partidos, en Europa oriental y central, iba a romperse cada vez más en el medio siglo que va de 1918 a 1968 (…) La ruptura no fue inmediata o espontánea en el nuevo contexto generacional y geográfico del marxismo posterior a la primera guerra mundial. Fue producida lenta y progresivamente por grandes presiones históricas, que solo en los años treinta provocaron la disolución final del vínculo entre teoría y práctica. Pero en la época posterior a la segunda guerra mundial la distancia entre ellas era tan grande que parecía prácticamente consustancial con la tradición misma[63].

[62] Ibíd.
[63] Ibíd, p. 41.

Esta extensa cita, señala en profundidad la característica más importante que tendría el marxismo occidental. Ahora bien, una segunda característica innovadora del marxismo occidental sería la incorporación de diferentes temáticas que habrían quedado más o menos desplazadas por la contingencia misma de llevar adelante una práctica política revolucionaria, pero que, dado el divorcio entre movimiento obrero y marxismo, se habrían podido retomar y profundizar.

De este modo, temáticas vinculadas al arte[64], la cultura[65], el psicoanálisis[66], la teología[67], entre otras, reemplazaron los análisis directos sobre el capitalismo, la política, el Estado, la explotación. Ahora bien, uno puede cuestionar la tesis de Anderson desde diferentes maneras, una de ellas es precisamente señalar que el estudio que realizan los intelectuales cercanos a la denominada "Escuela de Frankfurt" no se desentendió del problema que implica la valorización del valor producida por la circulación del capital, sino que amplía analíticamente las esferas en las que las lógicas depredatorias se reproducen como las áreas ya mencionadas que contribuyeron a diferentes disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades[68].

Por otro lado, como ha señalado Domenico Losurdo[69] el marxismo occidental se oponía radicalmente a lo que planteó Marleau Ponty como "marxismo oriental". No sólo por las referencias geográficas o lugar de enunciación sino principalmente por dos aspectos: el objeto de la crítica (no era la disolución del Estado, sino la creación de uno coherente con la construcción del socialismo) como también por la no disociación entre práctica política y práctica teórica. Este último punto es crucial puesto que, podríamos formular, a modo de hipótesis, que entre el marxismo oriental y el latinoamericano existirían variados ejes en común.

---

64 Benjamin, W. "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" en: Discursos Interrumpidos I, Argentina, Taurus, 1989.

65Horkheimer, M & Adorno, T. "La industria cultural. Iluminismo como mistificación de masas" en Dialéctica del iluminismo, España, AKAL, 1998.

66 Marcuse, H. Eros y civilización, España, Sarpe, 1983.

67 Bloch, E. El Principio esperanza, España, Trotta, 2007.

68 Wiggerhaus, R. La Escuela de Fráncfort, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

69 Losurdo, D. El marxismo occidental. Cómo nació, cómo murió y cómo puede resucitar, España, Trotta, 2019.

Otro aspecto importante de señalar es que, el desarrollo del marxismo latinoamericano, particularmente el trabajo de sus intelectuales, está atravesado por procesos de recepción, publicación y circulación fragmentada de la obra de Marx, lo cual repercute en lecturas dislocadas, cruces y traducciones particulares.

En este sentido, debemos remitirnos al encuentro teórico y práctico, que han realizado en diferentes condiciones las múltiples fuerzas sociales y políticas con respecto a la obra del filósofo de Tréveris. Obviamente, dicho encuentro no ha sido ajeno a fuertes debates y polémicas internas, sin embargo, lo que nos interesa subrayar es que el marxismo latinoamericano debemos comprenderlo como un conjunto de lecturas dislocadas, mediaciones nacionales o locales, interpretaciones situadas geopolíticamente, recepciones, cruces y/o traducciones elaboradas desde América Latina y El Caribe. En este sentido, creemos adecuado sostener que han existido múltiples y variadas corrientes marxistas, las cuales se han vinculado a la socialdemocracia, el leninismo, el maoísmo, el guevarismo, el sandinismo, el zapatismo y un larguísimo etcétera, por lo mismo sostenemos que el marxismo latinoamericano remite a corrientes plurales, ya que incluso las perspectivas heterodoxas, críticas y heréticas, también han sido variadas[70].

Asimismo, Horacio Tarcus[71] ha realizado un pormenorizado análisis de las formas en las cuales fue traducido y editado "El Capital" en nuestro continente dejando en evidencia la manera fragmentada, "pasada por cedazo" de la obra más reconocida del intelectual y revolucionario alemán. De manera similar, Sorá[72] señala la forma en la cual los principales proyectos editoriales de nuestro continente fueron tomando fuerza a partir de la labor realizada por intelectuales. Este punto no es posible pasarlo por alto, puesto que permite comprender la manera en la

---

[70] Sánchez Vázquez, A. De Marx al marxismo en América Latina, México, Itaca, 2012; Massardo, J. "La recepción del pensamiento de Karl Marx en América Latina". Revista Estudios 95 (2010): s/p.

[71] Tarcus, H. La biblia del proletariado: traductores y editores de El Capital, Argentina, Siglo XXI, 2019.

[72] Sorá, G. Editar desde la izquierda en América Latina: la agitada historia del Fondo de Cultura Económica y Siglo XXI, México, Siglo XXI, 2019.

cual se fue conociendo el pensamiento radical que lo diferencia de la conformación del marxismo occidental.

Y otra observación que según creemos apunta al corazón de los planteamientos de Perry Anderson, es que en América Latina la elaboración teórica no ha estado disociada de la práctica política, es más, creemos que la misma no puede comprenderse de manera separada. Esta no es sólo una opción metodológica en el estudio de los intelectuales (abordar texto y contexto[73]), sino la manera histórica de comprender el desarrollo conceptual que realizan los autores.

Como el lector podrá apreciar a lo largo de este libro, los autores seleccionados, pero también muchos otros/as, no pueden ser estudiados/as sin señalar sus filiaciones políticas, sus aproximaciones al campo político como tal. De esta manera, son precisamente sus experiencias militantes (no necesariamente partidarias) las que dan cuenta de las maneras en que traducen el marxismo.

Es más, la constante intervención pública de estos intelectuales permite comprender la dimensión política del pensamiento crítico. Esta puede ser desde el parlamento (como fue el caso de René Zavaleta Mercado y su militancia en el Movimiento Nacionalista Revolucionario); desde revistas de carácter político que exceden con creces las reglas impuestas en el campo intelectual (como es el caso de Aníbal Quijano y la revista Política y Sociedad); desde la vinculación orgánica con espacios de formación política como el rol que ha desempeñado Enrique Dussel en los últimos años junto a MORENA en México; o bien, desde la intensa experiencia militante de Álvaro García Linera, quien tras militar en la organización guerrillera Ejército Guerrillero Tupak Katari, llegó al Palacio Quemado como Vicepresidente. En fin, lo que nos interesa destacar es que sus formas de análisis y traducción de la obra de Marx se han visto fuertemente influenciadas por sus experiencias políticas y de militancia.

Otros casos emblemáticos de práctica política y producción teórica es el que desarrollan algunos teóricos de la dependencia. Ruy Mauro Marini, Theotonio do Santos, Vania Bambirra, Enzo

---

[73] Löwy, M. Para una sociología de los intelectuales revolucionarios: la evolución política de Lukács 1909-1929, México, Siglo XXI, 1978.

Falleto, entre otros/as, son referentes que produjeron material de alto nivel teórico a la vez que se encontraban enfrentando problemas políticos que requerían de su atención u ocupando puestos de dirección en sus diferentes partidos o movimientos.

La intelectualidad marxista latinoamericana, en su conjunto, tiene esta singularidad que, según un antiguo, pero contingente artículo[74], provocaría una suerte de porosidad entre el campo intelectual y el campo político en nuestro continente.

El marxismo latinoamericano, entonces surge como una corriente crítica que tiene una relación estrecha con la política, es más, creemos que el marxismo latinoamericano no puede comprenderse a cabalidad sin considerar los espacios de disputa con otras perspectivas o corrientes.

Finalmente, creemos que son estas diferencias las que hacen del marxismo latinoamericano y de la práctica de sus intelectuales, un claro contrapunto con respecto al marxismo occidental. Es un marxismo que se caracteriza por ser riguroso y creativo, pero también por ser militante, por un compromiso político irrestricto con las causas populares y revolucionarias de nuestros pueblos.

Marxismo latinoamericano, intelectuales y praxis política

Como hemos mencionado, el estudio del marxismo latinoamericano, ha sido mayoritariamente soslayado por las grandes obras de los autores más reconocidos dentro del campo. Salvo contadas excepciones (la figura de Mariátegui entre ellas), sus contribuciones filosóficas, teóricas, conceptuales, historiográficas, sociológicas, culturales, etc., han sido poco abordadas. A pesar de lo anterior, consideramos relevante reivindicar el legado de la intelectualidad marxista latinoamericana, ya que el abordaje que han realizado en torno a ciertos nudos problemáticos asociados a la realidad regional, logra articular rigurosidad teórica y praxis política, es decir, los problemas sociales y políticos van deviniendo teóricos y viceversa, acentuándose esta compleja conexión entre teoría, historia y política.

---

[74] Martuccelli, Danilo, and Maristella Svampa. "Notas para una historia de la sociología latinoamericana." Sociológica (México), 75-95, 1993.

En coherencia con lo anterior, y a modo de síntesis, podemos sostener al menos tres grandes características de los/as intelectuales marxistas latinoamericanos que interesan a esta publicación:

En primer orden, sostenemos que son intelectuales que contribuyen con superar el distanciamiento entre el trabajo intelectual crítico y el marxismo militante, son intelectuales que no han estado desvinculados de organizaciones de izquierdas, que tensionaron el divorcio entre teoría y militancia, que articularon juicios de valor con análisis objetivos y rigurosos, se comprometieron con la comprensión de la realidad, con enjuiciar y condenar sus injusticias y con transformarla desde sus raíces y fundamentos, por todo lo anterior, han sido intelectuales que reivindican la praxis como actividad política revolucionaria.

Adicionalmente, son intelectuales que adscriben a proyectos históricos socialistas (o al menos anticapitalistas), y que por lo mismo problematizan con agudeza las problemáticas generadas por el capitalismo en las sociedades latinoamericanas, los problemas de la pobreza, la explotación y la marginalidad, la fetichización de la mercancía y la mercantilización de la vida social, la destrucción de derechos sociales conquistadas por ciclos históricos de luchas populares, la injerencia del imperialismo y las múltiples formas en que se expresa el colonialismo, entre muchos otros problemas.

Y en tercer orden son intelectuales que demuestran (independiente de su clase de pertenencia) una "disponibilidad intelectual" o un posicionamiento ético, político y epistemológico que los posiciona junto a la clase trabajadora y a los grupos subalternos, identificándose con sus necesidades, intereses, objetivos, acciones y aspiraciones de clase. Refiriéndose a lo anterior, creemos que la cita de Michael Löwy puede expresar con claridad a lo que nos queremos referir: "El teórico crítico no puede sustituir a los trabajadores y trabajadoras, pero puede ayudar como en 1848, en 1917, en 1936, en 1968, a la formación de lo que Marx designaba en El Manifiesto como 'el movimiento autónomo de la inmensa mayoría'"[75].

---

[75] Löwy, M. La teoría de la revolución en el joven Marx. Buenos Aires: Ediciones Herramienta y Editorial El Colectivo, 2010. p. 21.

Como hemos señalado, los intelectuales y su función tienen una larga importancia para el marxismo. El interés va más allá de la producción ideológica, del sentido común y de la hegemonía, ya que se sitúa en la comprensión misma del papel que pueden desempeñar en los procesos revolucionarios. Tanto Marx y Engels como Lenin y Gramsci, se percataron de la relevancia que juega este grupo social en los procesos emancipatorios. Sin embargo, tras el análisis de Perry Anderson y la producción teórica del concepto "marxismo occidental", se ha instalado la idea de que los intelectuales se habrían alejado cada vez más de la inserción en el movimiento de trabajadores hasta hacer parecer que no hay una conexión directa entre la teoría y la práctica revolucionaria.

Este aspecto es puesto en tela de juicio por el vasto acumulado del marxismo latinoamericano, el cual ha avanzado en articular la práctica política y la producción teórica como una unidad dialéctica, es decir, existe una superación de ambas en la forma de pensar el quehacer intelectual y político a nivel continental.

Lo anterior, no implica una valoración positiva *per se*, es decir, no se trata de que políticamente la práctica esté mejor orientada porque es realizada por intelectuales, sino más bien, lo que queremos resaltar es que el marxismo latinoamericano tensiona aquella transformación señalada por Anderson. Obviamente, lo anterior no implica sostener que la categoría "marxismo occidental" esté obsoleta o no sirva para el contexto descrito por el historiador británico, sino que lo que nos interesa es poner énfasis en al menos dos grandes cuestiones: la primera es que hay una singularidad en la relación entre teoría marxista y política en nuestro continente y segundo, que la carencia de estudios en los textos canónicos reproduce una forma eurocéntrica de comprender el desarrollo teórico de nuestro continente. En otras palabras, no intentamos hacer del marxismo latinoamericano sólo virtud, sino situar en su medida la forma en la cual se fue desarrollando esta corriente crítica en nuestro continente.

Por último, quedan muchas aristas abiertas sobre la relación entre marxismo latinoamericano e intelectuales, es más, en el campo historiográfico y sociológico recientemente se están comenzando a desarrollar análisis que sitúan las producciones

teóricas continentales a nivel global. En esta dirección creemos que se deben leer los siguientes capítulos, es decir, como un esfuerzo por contribuir en esclarecer algunas discusiones centrales y debates desarrollados en el seno del marxismo latinoamericano.

Formación social abigarrada, heterogeneidad histórico estructural y el problema del tiempo histórico

> Sólo tiene derecho a encender en el pasado la chispa de la esperanza aquel historiador traspasado por la idea de que ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence.
> Y este enemigo no ha dejado de vencer.
> Walter Benjamin

Introducción

El presente capítulo señala uno de los debates que atraviesan las discusiones del marxismo latinoamericano en torno al complejo problema del tiempo histórico. Para ello, indagaremos en dos conceptos que ponen en tensión las definiciones progresistas y lineales de la temporalidad histórica a partir de las contribuciones realizadas por René Zavaleta Mercado y Aníbal Quijano.

El primero, sociólogo boliviano, produce el concepto de formación social abigarrada como un intento de pensar lo plural, lo múltiple a partir de ciertas articulaciones que no necesariamente remiten a un centro organizador de la actividad económica, política, social y cultural. Quijano, por su parte, desarrolla la categoría de heterogeneidad histórico estructural como una vía de desarrollar sus reflexiones en torno a la dependencia y la división del mercado mundial.

Ambos conceptos, constituyen contribuciones relevantes al momento de plantearse algunas caracterizaciones en relación al marxismo latinoamericano, puesto que una de las características que este ha tenido es justamente la de cuestionar las visiones del tiempo como un continuo avance homogeneo. Esto, nos remonta a recordar las reflexiones que tuvo el último Marx, aquel que escribió una respuesta a Vera Zasulich quien le preguntaba sobre

el papel de las comunidades rurales en la Rusia zarista[76], o bien cuando el mismo revolucionario alemán cuestionaba las interpretaciones de un desarrollo indefectiblemente capitalista para todos los pueblos como condición necesaria para la lucha por el socialismo[77]. En América Latina, los debates sobre la interpretación que tendría el intelectual nacido en Tréveris en sus textos tardíos, ha dado como frutos dos interesantes reflexiones. Por una parte, Dussel[78] ha señalado la importancia que han tenido las reflexiones del "último Marx" para pensar las potencialidades de la liberación continental; y por otra parte, Álvaro García Linera[79], ha señalado que no sólo en los *Grundrisse*[80] podrían hallarse reflexiones sobre las sociedades pre-capitalistas, sino también en la manera en que teorizó respecto de las comunidades rusas sobre la diferencia entre propiedad y posesión, el rol de la propiedad colectiva y las maneras de reparto del excedente.

Es probable que tanto René Zavaleta Mercado como Aníbal Quijano, en el contexto que teorizaron sobre la formación social abigarrada, el primero, y la heterogeneidad histórico estructural, el segundo, desconocieran estas reflexiones de Marx. No obstante, el debate sobre la coexistencia de diferentes modos de producción que conviven simultáneamente en un tiempo histórico determinado es algo que el marxismo latinoamericano, desde Mariátegui[81], ha venido tematizando. El revolucionario peruano señaló la importancia que tendrían las formas de reciprocidad en las relaciones sociales indígenas para pensar un socialismo que posea características continentales[82]. Esto último,

---

[76] Marx, K. Carta a Vera Zasulich, en: Antología, Tarcus, H. (Seleccionador), Siglo XXI, Argentina, 2019.
[77] Shanin, T. (Ed.) El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo, Editorial Revolución, España, 1990.
[78] Dussel, E. El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana, Siglo XXI, México, 1990.
[79] García Linera, Á. (Introducción al cuaderno Kovalevsky, en: Marx, K (2018) Textos inéditos Comunidad, nacionalismo y capital, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Bolivia, 2018.
[80] Marx, K. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (*Grundrisse),* Siglo XXI, México, 2015.
[81] Mariátegui, J. C. 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana, Amauta, Perú, 1980.
[82] Ibíd.

es identificado por Quijano cuando realiza una re-lectura de la importancia que tendría el *amauta*[83].

Ahora bien, es importante constatar que el debate sobre la temporalidad histórica ha excedido los márgenes del marxismo latinoamericano, instalándose como una interrogante a ser descifrada por las denominadas "teorías de la modernización"[84] que señalaban la necesidad de superar la etapa pre-moderna para pasar al desarrollo capitalista propiamente tal. A pesar de la idea progresista de la historia, presente en el concepto de "asincronías" desarrollado por Gino Germani[85], el mismo permite ilustrar la persistencia de las relaciones sociales no modernas como una forma de singularidad continental que, además, daría paso a la formación de políticas de carácter populista.

Por su parte, las teorías de la dependencia también tematizaron, aunque no de manera directa, la temporalidad histórica. Si Ruy Mauro Marini[86] señalaba la importancia que habría tenido la plusvalía relativa, como método de intensificación del trabajo por medio del uso de tecnologías en el proceso de intercambio desigual, entonces, la carencia de ellas no sólo constituía una forma de super-explotación del trabajo, sino un elemento constitutivo del subdesarrollo continental. Y a una conclusión similar llega Hinkelammert[87], cuando propone que el desarrollo de los centros supone no sólo el subdesarrollo de las periferias, sino que también, una subordinación de las mismas. Desde nuestra perspectiva, ambos planteamientos han sido hereditarios, en mayor o menor grado, de lo teorizado por León Trostky bajo el concepto de "desarrollo desigual y combinado", por el cual entendió que:

> Azotados por el látigo de las necesidades materiales, los países atrasados vense obligados a avanzar a saltos. De esta ley

[83] Quijano, Á. Introducción a Mariátegui, Ediciones ERA, México, 1982.
[84] Germani, G. Sociología de la modernización: estudios teóricos, metodológicos y aplicados a América Latina, Paidós, Buenos Aires, 1971; Di Tella, T. Los procesos políticos y sociales de la industrialización, Desarrollo económico, pp. 19-48, 1962.
[85] Germani, G. op. cit. 1971.
[86] Marini, R. Dialéctica de la dependencia, ERA, México, 1979.
[87] Hinkelammert, F. El subdesarrollo latinoamericano. Un caso de desarrollo capitalista, Paidós, Argentina, 1970.

> universal del desarrollo desigual de la cultura se deriva otra que, a falta de nombre más adecuado, calificaremos de ley del desarrollo combinado, aludiendo a la aproximación de las distintas etapas del camino y a la confusión de distintas fases, a la amalgama de formas arcaicas y modernas[88].

En términos contemporáneos, el marxismo ha vuelto a tematizar las relaciones centro-periferia y modernidad/premodernidad desde la perspectiva de Marx[89], señalando la importancia que habrían ido adquiriendo cada vez más los países "atrasados" en los procesos revolucionarios. De manera paralela, Bolívar Echeverría[90] ha señalado la necesidad de examinar el "ethos moderno" para comprender las formas de clasificación de los distintos tipos de temporalidad que se presentan en el "mundo de la vida", dejando entrever que, si bien la modernidad es un momento constitutivo de la vida cotidiana, existirían "pliegues"[91] para repensar otras "formas de vida".

El mismo filósofo, en un análisis a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin, mencionó la importancia que tiene cuestionar la temporalidad histórica, ya que en ella se generaría la diferencia entre un materialismo histórico profundo, frente a otro, de cuño socialdemócrata. Ambos se baten entre:

> (…) la resistencia o la claudicación ante las fuerzas que constriñen a los individuos modernos a experimentar el flujo temporal como el vehículo del progreso, como la vía por la que la vida delante en línea continua la sucesión de los vencedores en el ejercicio del dominio[92].

---

[88] Trostky, L. Historia de la Revolución Rusa, Luarma, España, p. 26., 1980.
[89] Anderson, K. Marx at the margins: on nationalism, ethnicity and nonwestern societies, Chicago Press, Estados Unidos, 2016.
[90] Echeverría, B. La modernidad de lo barroco, ERA, México, 1998.
[91] Ibíd.
[92] Echeverría, B (Comp). La mirada del ángel. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin, ERA, México, p. 35., 2005

Planteado en otras palabras, interrogarse sobre la temporalidad histórica no es exclusivo de un tipo de producción de conocimiento académico, sino que remite a un proceso profundamente político, puesto que repercute en la manera de construir la visión del mundo desde la perspectiva de los/as oprimidos/as. Si este nodo de discusión en el campo del marxismo latinoamericano va adquiriendo cada vez mayor atención, es precisamente por la necesidad de asumir la pluralidad de actores, tiempos, modos de producción, cosmovisiones, etc., que están presentes en la vida cotidiana, todo lo cual permite avanzar en la conformación de una traducción creativa del marxismo en nuestro continente.

A continuación, el capítulo presentará en detalle los conceptos de formación social abigarrada y heterogeneidad histórico estructural. Posteriormente se realizará un análisis sobre los puntos de convergencia y divergencia que tiene cada uno de ellos para que, finalmente, se presenten algunas reflexiones conclusivas sobre la relevancia y potencialidad explicativa que tendrían estas categorías.

El concepto de formación social abigarrada en la obra de René Zavaleta Mercado

El concepto de formación social abigarrada fue construido por René Zavaleta Mercado, considerando los planteamientos del filósofo alemán Ernst Bloch en "El principio esperanza", ya que, las reflexiones sobre la "no simultaneidad de lo simultáneo", le sirvieron para profundizar en reflexiones en torno a sociedades estructuradas por la dominación colonial y capitalista, y para problematizar en torno a la configuración del tiempo histórico en sociedades como las latinoamericanas[93].

La categoría de formación social abigarrada, remite a la convivencia de lo múltiple, lo diverso y lo heterogéneo. Es una categoría que enfatiza en la co-existencia, en la sobreposición desarticulada, en la concurrencia y en la simultaneidad de modos de producción, temporalidades históricas, concepciones de

---

93 Dunkerley, J. "Bolivia hoy, treinta años después". En: Giller, D. y Ouviña, H. (comp.). René Zavaleta Mercado. Pensamiento crítico y marxismo abigarrado. Editorial Quimantú. Santiago de Chile, 2016.

mundo, formas de organización política, entre otras. En formaciones sociales abigarradas, la unidad es formal, aparente e incompleta, lo que predomina es la desarticulación e inorganicidad. Es una categoría de enorme riqueza, pues intenta complejizar las reflexiones sobre los modos de producción desarticulados y las formaciones económico-sociales, a partir de un proceso creativo de traducción que intenta explicar la compleja realidad social de América Latina[94].

Ya en los primeros años de la década del setenta, Zavaleta sostenía que, en formaciones sociales abigarradas, como la boliviana, convivían de diferentes maneras - combinándose, contradiciéndose y/o confrontándose - variados modos de producción. De ahí en más, irá profundizando y complejizando sus reflexiones, lo que lo llevará a sostener que el concepto remite a la sobreposición desarticulada, co-existencia y transposición de diferentes relaciones sociales de producción, regímenes de propiedad de la tierra, prácticas de intercambio mercantil, entre otras. Lo planteado se expresa en la sociedad boliviana por la co-existencia de formas de producción comunitaria y de agricultura andina, con formas de producción capitalista, asociada a procesos de descampesinización colonial, extrañamiento del trabajo, introducción forzada del salario, relaciones productivas basadas en hombres y mujeres jurídicamente libres, etc[95].

A lo planteado es relevante señalar los planteamientos de Luis Tapia, quien ha afirmado que, si bien desde diferentes teóricos marxistas se ha sostenido que, en formaciones económico-sociales modernas, pueden co-existir variados modos

---

[94] Rodríguez, G. “Zavaleta Mercado: La historia del presente”. En: Zavaleta, R. Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia. Los Amigos del Libro. La Paz, 1998.; Tapia, L. “Prólogo”. En: La Autodeterminación de las masas. René Zavaleta, Antología. Siglo del Hombre Editores y CLACSO, 2009. Bogotá; Antezana, L. “Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: formación abigarrada y democracia como autodeterminación”. En: VV.AA. 2009. Pluralismo epistemológico. La Muela del Diablo Editores. La Paz, 2009.; Souza Crespo, M. “Las figuras del tiempo en la obra de René Zavaleta Mercado”. En: Zavaleta, R. Obra completa. Tomo II. Ensayos 1975 – 1984. Plural Editores. La Paz, 2013.

[95] Zavaleta, R. “El poder dual. Problemas de la teoría del Estado en América Latina”. En: Zavaleta, R. Obra completa. Tomo I. Ensayos 1957 – 1974. Plural Editores. La Paz, 1973; Zavaleta, R. 2008. Lo nacional-popular en Bolivia. Plural Editores. La Paz, 2011.

de producción, sin embargo, dicha diversidad se encuentra bajo el dominio del capitalismo, lo que es garantizado por el Estado. Desde la perspectiva zavaletiana, las formaciones sociales abigarradas, se caracterizarían por la falta de articulación de los modos de producción y de las otras dimensiones sociales, pues son sociedades donde el desarrollo del capitalismo es débil y la unidad que podría lograr el Estado también lo es[96].

En formaciones sociales abigarradas, existe a su vez, una sobreposición de formas de concebir el tiempo histórico las que transitan entre concepciones cíclicas, vinculadas a la temporalidad estacional de la naturaleza y los procesos productivos; y concepciones lineales y evolutivas, que creen en el progreso y el desarrollo. Luis Tapia ha sostenido con claridad la existencia de dos tipos de civilizaciones en las formaciones sociales abigarradas (la agraria y la industrial), las que se diferencian según su relación con la naturaleza. De aquí se sostiene que:

> (…) cada tipo de civilización es un tipo de tiempo histórico, es un modo de vivir el tiempo, de organizar, de producir y reproducir el orden social y económico que implica también diferentes modos de concepción del tiempo[97].

Así planteado, en formaciones sociales abigarradas persisten temporalidades estacionales asociadas a sociedades agrarias. El tiempo estacional, asociado a la cultura andina, es cíclico y se vincula a la producción diferenciada de cada piso ecológico de acuerdo con las necesidades comunitarias. René Zavaleta, recogió los planteamientos del antropólogo Jhon Murra, quien sostuvo que la agricultura andina basada en el control vertical de diferentes pisos ecológicos y en la reciprocidad territorial, posee tiempos de producción estacionales que no corresponden con los tiempos de producción capitalista.

En sentido contrario, la concepción capitalista del tiempo histórico se caracterizaría por ser lineal, acelerada, valorizada,

---

[96] Tapia, L. La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta. Editorial Autodeterminación. La Paz., 2016.

[97] Tapia, L. De la forma primordial a América Latina como horizonte epistemológico. Editorial CIDES – UMSA. La Paz. p. 102, 2013.

articulada a procesos productivos y a la división del trabajo. El capitalismo logra intensificar el ritmo social, uniformizando y homogeneizando temporalidades, acelerando el momento productivo, lo que termina por estandarizar y simplificar la sociedad. René Zavaleta, lo planteó en los siguientes términos:

> Se puede considerar como algo inmediatamente falso el que se piense en una sociedad capitalista como algo más complejo, de hecho que una sociedad pre-capitalista. Es cierto que el capitalismo multiplica el tiempo social, pero no lo es menos que torna homogénea (estandarizada) a la sociedad. Al fin y al cabo las clases nacionales, la propia nación, las grandes unidades sociales relativamente uniformes son propias del capitalismo y en este sentido, cualquier sociedad atrasada es más abigarrada y compleja que una sociedad capitalista[98].

Finalmente, cabría agregar que los planteamientos zavaletianos enfatizaron en el carácter discontinuo, interrumpido, arrítmico y múltiple del tiempo histórico en formaciones sociales abigarradas. Una de las particularidades del tiempo histórico en sociedades como la boliviana, es que las clases, las comunidades, el Estado y las diferentes expresiones culturales tienen su propia cadencia, y el tiempo que existe en común, es decir aquello que articula la multiplicidad, es el tiempo intenso que se concentra en la crisis. La crisis interrumpe las temporalidades plurales, y en este sentido, se constituye como un elemento aglutinador, que atraviesa a todas las capas de la sociedad[99].

Además, en las formaciones sociales abigarradas, existen culturas, memorias e historias que no han sido ni plenamente integradas ni del todo disueltas. Más bien, son sociedades que han intentado, de manera fallida, subsumir a todos los grupos humanos en un único patrón colonial y capitalista. Ahora bien, a pesar de los intentos por imponer dicho patrón cultural, en las

---

98 Zavaleta, R. Lo nacional-popular en Bolivia. Plural Editores. La Paz, 2008, p. 50.

99 Souza Crespo, M. Op., cit. 2013.

sociedades abigarradas existen y sobreviven formas culturales, políticas y organizativas de carácter comunitario, se mantienen formas locales de autoridad, formas de resolución colectiva de aspectos relevante para la producción y reproducción de la vida comunitaria, entre otras.

Por lo anteriormente planteado, se puede sostener que en formaciones sociales abigarradas existe un proceso de subsunción fallida, o de subsunción formal pero no de subsunción real. Planteado de otra manera, en sociedades abigarradas hay subsunción formal y apropiación del excedente, pero esto no implica necesariamente subsunción real al capital.

En formaciones sociales abigarradas donde existen procesos de subsunción fallida, se configura lo que René Zavaleta denominó Estados aparentes, los cuales se caracterizarían por intentar imponer una cultura y una lengua oficial; desconocer las formas de organización propias de las comunidades indígenas; negar las formas locales de autoridad, los ejercicios de deliberación colectiva, entre muchas otras[100]. Los Estados aparentes son esqueletos estatales sin nación, o como lo ha señalado Hernán Ouviña en jerga gramsciana, son dominación sin hegemonía[101]. La siguiente cita es clara:

> La debilidad de los estados-nación en condiciones de abigarramiento se debe a esta diversidad de formas de sociedad y persistencia de sus formas de autogobierno. Esto implica que hay varios espacios donde se

[100] En sociedades abigarradas como algunos países latinoamericanos, las formas políticas que asume la sociedad civil adquieren, en ocasiones, la forma de asamblea de comunidades, más que la forma estatal. Álvaro García Linera, ex vicepresidente de Bolivia, ha recogido los planteamientos de Zavaleta, y sostiene que la vía democrática para avanzar al socialismo requiere ampliar el pluralismo político, fortaleciendo la democracia representativa, amplificando los espacios de democracia directa, rebasando los espacios representativos con espacios de democracia comunitaria, de asambleas territoriales, de experiencias sindicales. Cabe agregar que la actual constitución política del Estado de Bolivia reconoce tres tipos de democracias: representativa, participativa y comunitaria. Ver García Linera, Á. Comunidad, Socialismo y Estado Plurinacional. Ediciones y Publicaciones El Buen Aire. Santiago de Chile, 2015a.

[101] Ouviña, H. "Traducción y nacionalización del marxismo en América Latina. Un acercamiento político de René Zavaleta". Revista OSAL (28): pp. 193–207, 2010.

> organiza la vida política según principios y acciones bien diferentes y, obviamente, la participación política principal y orgánica se da en las asambleas de comunidad o red de comunidades de los pueblos indígenas y no así en las instituciones de mediación con el estado-nacional[102].

En una formación social abigarrada, el Estado aparente representa una construcción incompleta, quebrada, vinculada sólo de manera parcial con la sociedad civil. Es un Estado incapaz de desorganizar la vida y práctica política de las comunidades; es un Estado que no logra penetrar en todo el territorio nacional, por ende, no logra la unidad orgánica, no logra transformar la estructura del tiempo histórico, no logra la hegemonía. Una segunda cita de Luis Tapia nos permite referir otros elementos de la noción de Estados aparentes:

> En la medida en que existen no sólo otras formas de producir, sino también estructuras locales de autoridad y otras concepciones del mundo diferentes a la racionalización que el Estado puede ofrecer como conciencia global y dirección de su sociedad, se experimenta que ese Estado es aparente porque no ha logrado integrar toda esa diversidad en una nueva unidad más poderosa[103].

La heterogeneidad histórico-estructural en la obra de Aníbal Quijano

Tal como ha señalado el mismo Aníbal Quijano, las teorías de la dependencia, son un punto central en su corpus teórico, pero estas no lograron devenir en un cuerpo homogéneo y más bien se centraron en explicaciones parciales de las cuales algunas ni siquiera superaron las concepciones dualistas de las transformaciones de las sociedades. A pesar de lo anterior, es

---

[102] Tapia, L. De la forma primordial a América Latina como horizonte epistemológico. Editorial CIDES – UMSA. La Paz. p. 106, 2013.

[103] Tapia, L. La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta. Editorial Autodeterminación. La Paz. p. 192, 2016.

gracias a sus formulaciones en torno al problema de la dependencia, que el sociólogo peruano comienza a trazar una relación heterogénea que da cuenta de formas de producción, de historia y cultura que se combinan articuladamente, a partir de un principio hegemónico que les otorga la característica de totalidad histórica concreta[104].

Las interpretaciones en torno al "polo marginal de la economía"[105] y a las formas económicas de reciprocidad[106] que, en plena crisis de los socialismos reales, Quijano mencionaba como posibles alternativas a la hegemonía del capital, van configurando el cuerpo conceptual de lo heterogéneo. En este sentido, la idea de heterogeneidad histórico-estructural, no es algo que emerja en un momento particular de la obra de Quijano, sino que está presente a lo largo de sus primeros escritos, sin embargo, esta habría mutado con el tiempo. En un primer momento, el sociólogo peruano la habría teorizado como una forma empírica de superación de las tesis dualistas, mientras que posteriormente, habría desarrollado la noción de articulación entre diferentes formas productivas que se conjugaban en torno a una hegemónica lo que incluso llevo a cuestionar la posibilidad de que las clases sociales fueran las expresiones genuinas de los sujetos revolucionarios en nuestro continente[107].

Dado lo anterior, es comprensible su aproximación a las teorías del sistema-mundo de Wallerstein[108], porque no sólo habría una repercusión global donde las sociedades están divididas entre centro y periferia, sino en su interior, se alojarían, a su vez, formas de articulación de temporalidades históricas heterogéneas e incluso contradictorias. En este sentido, es importante destacar el rol que comienza a jugar el concepto de modernidad. No sólo para designar la manera en la cual se gestó el colonialismo, sino para identificar las formas en las cuales fue

104 Quijano, A. La nueva heterogeneidad estructural de América Latina, Hueso Húmero (26), 1990.
105 Quijano, A. Imperialismo y marginalidad en América Latina, CEPAL, Chile, 1977.
106 Quijano, A. Modernidad, identidad y utopía en América Latina, Sociedad y política, Perú, 1988.
107 Quijano, Á. Op. cit., 1990.
108 Quijano, A. & Wallerstein, I. La americanidad como concepto o América en el moderno sistema mundial, Revista internacional de Ciencias Sociales, UNESCO, 583-592, 1992.

posible la configuración del mercado mundial, como también la manera en la que se tornó hegemónico el concepto de novedad sobre la cual se estructuró la idea de progreso lineal que diferenció el "atraso" latinoamericano frente al "desarrollo" de las sociedades europeas.

En su texto "La nueva heterogeneidad estructural en América Latina"[109], Quijano sostiene que la forma de articulación hegemónica en nuestro continente no obedece a formas de desarrollo histórico que sigan alguna forma de filosofía teleológica, sino más bien son las disputas que se generan en los grupos sociales que pujan por la intensificación de la explotación (aumento en las tasas de plusvalía absoluta y relativa) y en el desarrollo tecnológico, las que dan cuerpo a las situaciones concretas. De esta manera, ni las formas del capitalismo monopolista, competitivo, u otras, son exclusivas en un determinado momento histórico, sino que:

> Ninguna de ellas, en América Latina, es solamente una etapa que sustituye a otra en el "desarrollo" del capital. Cada una es un piso en una articulación jerarquizada de transferencia de recursos y de valor. Esto es, no solamente coexisten, sino se combinan en una estructura global de capital[110].

Lo novedoso de la propuesta de Quijano, que es muy similar a lo que propuso Cardoso y Faletto[111] o Ruy Mauro Marini[112] es que combina las formas de situación de dependencia con las formaciones sociales propiamente latinoamericanas donde lo global y lo particular se articulan heterogéneamente no sólo para criticar las relaciones asimétricas en el mercado mundial entre las periferias y centro, sino para explicar la combinación entre las particularidades regionales con la situación del capital a nivel global.

---

109 Quijano, Á. Op. cit., 1990.

110 Ibíd, p. 24

111 Cardoso, F. & Falleto, E. Dependencia y desarrollo en América Latina, Siglo XXI, México, 1977.

112 Marini, R. Op., cit. 1979.

De esta manera, es posible sostener que:

> (…) las otras relaciones de producción [refiriéndose al campesinado] no se han extinguido del todo y otras nuevas están aparentemente constituyéndose o reconstituyéndose, como la reciprocidad sobre todo (…)[113].

Son estas reflexiones, en torno a las articulaciones heterogéneas, las que le permiten sostener a Quijano que la tesis de clasificación social se fundamenta en un patrón global de poder que ha diferenciado, racialmente, a las sociedades entre inferiores y superiores[114]. La racionalidad de la modernidad habría portado elementos de explotación, pero también comenzó a operar sobre la diferencia entre la humanidad y el Otro. La explicación moderna, sin embargo, contiene al menos dos grandes problemas: el primero presupone un desarrollo lineal que va desde el atraso al desarrollo donde el primero apunta a los pueblos periféricos y lo segundo a los centrales. El segundo, es que no es capaz de superar la noción dualista de los cambios en las sociedades que es criticada por el propio Quijano.

En este sentido, las formas de clasificación del poder mundial que se originan a partir de la colonización, pero que se extienden con la colonialidad, permiten a Quijano describir las maneras en las cuales las relaciones globales de poder se han articulado. El concepto de heterogeneidad-estructural, tiene acá un nuevo alcance ya que:

> (…) como la experiencia de América y del actual mundo capitalista lo demuestra, en cada caso lo

---

113 Quijano, Á, op., cit, 1990, p. 24.

114 Quijano, A. Colonialidad y modernidad/racionalidad, Perú indígena (13), 11-29, 1991; Quijano, A. América Latina en la economía mundial, Problemas del desarrollo (24), México, 43-59, 1993; Quijano, A. Future antérieur: Amérique Latine, démocratie et exclusion. l`Harmattan, Francia, 1994; Quijano, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, en: Lander, E. (Ed.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas, CLACSO, Argentina, 201-246, 2000; Quijano, A. (2007) Colonialidad del poder y clasificación social, en: Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Siglo del hombre, Colombia, 93-126, 2007.

que en primera instancia genera las condiciones para esa articulación es la capacidad que un grupo logra obtener o encontrar para imponerse sobre los demás y articular bajo su control, una nueva estructura social, sus heterogéneas historias[115].

En otras palabras, ya no se trata sólo de superar las concepciones dualistas, reconocer las relaciones de dependencia, de convivencia de modos de producción históricamente diferentes, sino también del papel que juega la articulación del poder regional con la forma de clasificación mundial que permite el desarrollo de las formas de colonialidad del poder.

Finalmente, un aspecto importante que se haya alojado en la argumentación de Quijano, tiene relación con la crítica a las concepciones mecanicistas del materialismo histórico que se han contrapuesto, políticamente, a las explicaciones funcionalistas de las transformaciones de las sociedades. Esa crítica no es extensiva al texto de Marx, sino más bien a las formas de apropiación soviéticas que repercutieron fuertemente en nuestro continente a partir de algunos intelectuales que intentaron aplicar las tesis globales a las particularidades continentales. Es una crítica, según señaló el propio intelectual peruano, al materialismo vulgar y eurocéntrico[116].

A modo de resumen, hay tres grandes aspectos, al menos, que dan cuerpo al concepto de heterogeneidad estructural: el primero de ellos, es el que hace referencia a la crítica al dualismo como forma explicativa del desarrollo capitalista, donde se enfatiza en que existe una forma de atraso y otra de desarrollo. En segundo lugar, la coexistencia no sólo de modos de producción históricamente heterogéneos, sino también de formas de vida, subjetividad y temporalidades históricas que coexisten conflictivamente entre si y donde, uno de ellos, deviene hegemónico sobre los otros. Finalmente, Quijano presenta una crítica a las filosofías teleológicas de la historia argumentando que en realidad la historia es multilineal y no existe algo así como una unidad homogénea en ella, sino más bien relaciones conflictivas

---

115 Quijano, Á. Colonialidad del poder y clasificación social, en: Aníbal Quijano Ensayos en torno a la colonialidad del poder, Argentina, Ediciones del Signo, 2019, p. 159.

116 Quijano, Á. Op., cit. 1990.

que le dan forma. En este sentido, observaremos que estos tres aspectos se relacionan directamente con algunas tesis del último Marx.

Convergencias y divergencias entre los conceptos

A partir de la revisión de los conceptos de formación social abigarrada y heterogeneidad histórico estructural, podemos constatar la existencia de un importante punto de convergencia, asociado al abordaje en torno a la cuestión del tiempo histórico, y de la mano de ella, a la problemática del colonialismo. Veamos con detención esta convergencia.

Con respecto al problema del tiempo histórico, los conceptos de formación social abigarrada y heterogeneidad histórico estructural coinciden en contener una crítica radical a aquellas concepciones del tiempo histórico que enfatizan en su carácter lineal, homogéneo, evolutivo y orientado teleológicamente hacia el progreso de la humanidad. Lo anterior no implica negar la tendencia del capital y de la modernidad a uniformizar e intensificar el desarrollo del tiempo histórico asociada al incremento de la acumulación y la extracción de plusvalor, pero si implica reconocer que, en vastas regiones de América Latina y El Caribe, dicha propensión o tendencia no logra imponerse del todo, perviviendo con concepciones diversas, múltiples y heterogéneas de concebir la temporalidad histórica. De esta manera, los conceptos desarrollados por René Zavaleta Mercado y Aníbal Quijano, permiten abordar el problema del tiempo histórico en Latinoamérica a partir de lo multilineal, de la co-existencia de ritmos y cadencias disonantes, interrumpidas, irregulares. Los tiempos del capital no logran aplacar la multiplicidad de tiempos agrarios, comunitarios, indígenas, populares. Sólo en momentos de crisis, según subrayó el intelectual boliviano, se lograrían niveles de homogeneidad entre las múltiples capas y pliegues de las sociedades latinoamericanas, es decir, sólo la crisis tendría la capacidad de unificar, aunque por momentos acotados, la heterogeneidad.

De igual forma, como señala García Linera[117] el proceso de subsunción formal del trabajo al capital ha implicado una ruptura con las formas comunitarias familiares de producción para dar paso a la producción mercantil como hegemónica. Sin embargo, estas reflexiones, tanto de René Zavaleta como de Aníbal Quijano, permiten tensar las definiciones simplistas que conciben el capitalismo como una realidad homogénea. Precisamente, gracias a conceptos como el de heterogeneidad histórico estructural y el de formaciones sociales abigarradas, podemos indagar en las maneras en las que se presentan aquellas discontinuidades que hacen del capitalismo un modo de producción, hegemónico, pero uno más dentro de otras formas de producción y reproducción de la vida social.

Por otro lado, de manera tangencial, los autores también cuestionan las interpretaciones tradicionales en torno al concepto de desarrollo, puesto que no valoran al capitalismo como un fin que permitiría acrecentar las fuerzas productivas para propiciar el "avance" al socialismo. Precisamente los intelectuales valoran políticamente las formas de producción no capitalistas, como una suerte de horizonte antagónico para enfrentar la producción mercantil. En este sentido, el cuestionamiento a la linealidad teleológica de la historia no sólo se enmarca en una formulación conceptual, sino que también, en la necesidad de comprender las particularidades del desarrollo capitalista en nuestras formaciones sociales.

A su vez, los conceptos de formación social abigarrada y heterogeneidad histórico-estructural, permiten abordar tangencialmente el problema del colonialismo, puesto que, según hemos señalado, los planteamientos del sociólogo peruano, asociados a la crítica del dualismo subdesarrollo/desarrollo y a la incorporación del dispositivo racial como punto relevante de los procesos de dominación y subalternización social, así como las reflexiones zavaletianas que enfatizan en la co-existencia de concepciones de mundo y de formas de organización política y en la particularidad que asume la forma estatal (Estado aparente), posibilitan avanzar en una crítica contundente a diferentes aristas asociadas a la dominación colonial. El cuestionamiento al discurso

[117] García Linera, Á. Forma valor y Forma comunidad, Argentina, CLACSO, 2015b.

desarrollista abre la posibilidad de repensar matrices productivas y procesos de industrialización y nacionalización de recursos estratégicos, enfrentando lógicas que perpetúan la dependencia y la transferencia de plusvalor hacia las economías centrales. La problematización en torno a la raza como patrón clasificatorio de la humanidad y como dispositivo de subalternización, ha permitido profundizar en torno a la colonialidad del poder y a las formas en que se han articulado en América Latina, el racismo, la racialización y la explotación del trabajo. Y el énfasis puesto en la co-existencia de múltiples concepciones de mundo y formas de organización política, ha alimentado el denso debate en torno a la interculturalidad y el carácter plurinacional de los Estados latinoamericanos. En fin, lo que interesa enfatizar es que ambos conceptos, contienen elementos relevantes para avanzar en la crítica al colonialismo.

Sumado a lo anterior, el cuestionamiento al colonialismo también se presenta al momento de considerar la posibilidad abierta de la construcción del sujeto político de la emancipación. Si las formaciones sociales continentales no sólo producen al proletariado, sino también a otros grupos capaces de poner en cuestión el modelo capitalista (como las formas de producción comunitarias, las relaciones posesión y no propiedad de la tierra, etc.) lo que amplía las posibilidades de construcción política de los movimientos populares emancipatorios en nuestro continente. Esto si bien no está teorizado directamente en los conceptos, es algo que autores posteriores considerarán como un punto de partida para construir estrategias políticas "exitosas" o bien para desarrollar teorías respecto a la manera de abordar las luchas continentales en el denominado "ciclo progresista".[118]

Finalmente, nos parece importante sostener que existe un evidente punto de divergencia entre los conceptos, asociado al eje articulatorio de determinada formación social. Para René Zavaleta Mercado, en formaciones sociales abigarradas, la heterogeneidad no se articula en torno a ningún tipo de relación social, es decir, existe simultaneidad, sobreposición desarticulada, co-existencia

[118] García Linera, Á., "Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia", 2001a, Pablo Stefanoni (Comp). La potencia plebeya, Argentina, CLACSO, 2015a, 347-422.; Modonessi, M., Subalternidad, antagonismo y autonomía: marxismo y subjetivación política, CLACSO, Argentina, 2010.

entre relaciones de producción capitalistas y otras no capitalistas; mientras que para Aníbal Quijano, la heterogeneidad de las sociedades latinoamericanas si se encuentra articulada en torno a un eje hegemónico, que desde la modernidad, se asocia a las relaciones sociales de producción capitalistas.

A partir de lo anterior, es relevante destacar que si bien para el sociólogo peruano hay un eje articulatorio que se superpone al resto, no implica que este constituya una unidad homogénea ni tampoco que el proceso de subsunción formal del trabajo al capital desarrolle un único modo de producción. La interpretación que hacemos de las reflexiones de Quijano es que más bien pretende dar cuenta de cómo la modernidad es un proyecto que busca enraizarse en las relaciones de producción no capitalistas y que las formas de resistencia que emerjan contra ellas ocupan un lugar específico en la distribución del poder global. Ahora bien, esto no resta la importancia que tendría el proletariado en las disputas contra el capital, sino más bien contextualiza las luchas que se libran desde América Latina como antesala de lo que algunos intelectuales han denominado "giro eco-territorial", es decir, como un nuevo flanco de disputas protagonizado, principalmente, por movimientos indígenas que tensan la relación entre extractivismo y buen vivir[119].

Por otro lado, la idea de simultaneidad no hegemonizada por las relaciones capitalistas de producción que propone René Zavaleta Mercado, se puede encontrar en las reflexiones sobre la debilidad del Estado boliviano y sus reflexiones en torno al Estado aparente, el que se caracteriza por su incapacidad de unificar y articular la complejidad social, por constituirse como una forma estatal incompleta, quebrada, vinculada sólo de manera parcial con la sociedad civil. El Estado aparente, es incapaz de desorganizar la vida y práctica política de las comunidades indígenas, es un Estado que no logra penetrar en todo el territorio nacional, por ende, no logra la unidad orgánica, no logra transformar la estructura del tiempo histórico, no logra la hegemonía.

---

[119] Svampa, M. Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina. OSAL, 13(32), 15-38, 2012.

Notas a modo de conclusión

Los conceptos de formación social abigarrada y heterogeneidad histórico estructural, contienen un importante nudo de debate y que remite al problema de la subsunción (formal y real) que logra el capital con respecto a otras relaciones sociales de producción, concepciones de mundo, temporalidades históricas, formas de organización política, etc. Como hemos visto a lo largo del capítulo, el concepto de formación social abigarrada remite a un proceso de subsunción formal, no real, por parte del capital, por lo que subsisten relaciones sociales de producción y formas de trabajo desenganchadas del ciclo de valorización del capital. Y el concepto de la heterogeneidad histórico estructural, sostiene que por más que persistan relaciones de producción no capitalistas, estas se encuentran articuladas y subordinadas al capital.

En este sentido, la noción de formación social abigarrada trabajada por Zavaleta Mercado supone la existencia de un "afuera" del capitalismo, de pliegues y estratos sociales que no han logrado ser subsumidos por la lógica destructiva del capital, mientras que la noción de heterogeneidad histórico estructural desarrollada por Quijano no supone dicha exterioridad, sino que más bien enfatiza en su articulación con el proceso de acumulación y valorización del capital. De lo anterior se derivan distintas posibilidades al momento de pensar políticamente la superación del capitalismo.

Así, por ejemplo, asociado a la noción de formación social abigarrada, el ex vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera, debatiendo con Toni Negri, enfatizó en la noción de "comunitarización del poder", lo que remitía a la delegación de diferentes instancias del poder decisional, otrora concentrado en el aparato estatal, a comunidades, pueblos y naciones que poseen lógicas de auto representación y autogobierno muy disímiles a las del Estado capitalista y colonial boliviano. Asimismo, el concepto de formación social abigarrada, permite a la izquierda, comprender la importancia y las dificultades de movilizaciones sociales y de formas de lucha plurales, desconcentradas y

desarticuladas, pero que en determinadas circunstancias, se logran articular en torno a un proyecto común[120].

Del concepto de heterogeneidad histórico estructural, se supone que la superación del capitalismo implica una ruptura desde las propias entrañas de la sociedad capitalista, es decir, como una manera de crítica inmanente a la modernidad, puesto que, si bien las relaciones subsumidas se encuentran articuladas al capital, estas no necesariamente implican una relación armónica con este, sino más bien de antagonismos y tensiones pero que no se comprenden como una exterioridad radical. Este tema no es menor, puesto que a pesar de que Quijano se ha identificado con los/as intelectuales del giro decolonial, esta posición lo diferencia de manera clara con la mayoría de ellos/as.

En fin, lo que esperamos haber demostrado, es que los conceptos de formación social abigarrada y heterogeneidad histórico estructural, elaborados como una traducción creativa del marxismo latinoamericano, son conceptos que permiten complejizar los debates en torno al tiempo histórico, enfatizando en su carácter complejo y multilineal; y en dichos planteamientos, los conceptos permiten tangencialmente avanzar en un cuestionamiento al colonialismo, tensionando los discursos desarrollistas, los dispositivos de subalternización racial, alimentando debates en torno a la interculturalidad y la plurinacionalidad, y a su vez, son conceptos que nutren las reflexiones sobre los procesos de subsunción (formal y real) que ha logrado el capital con respecto a otras relaciones sociales de producción, concepciones de mundo y temporalidades históricas en América Latina.

---

[120] Negri, T. El poder constituyente, en: Imperio, multitud y sociedad abigarrada, Bolivia-Argentina, Muela del Diablo-CLACSO, 2008.

Marxismo herético en Bolivia: reconfiguraciones sobre el sujeto y el Estado

> El Estado, lo mismo que los otros dispositivos de poder, no encuentra límites en una exterioridad radical: y no porque sea una entidad omnipotente frente a un vacío exterior, sino porque comporta ya, inscritos en su materialidad, los límites internos a su campo impuestos por las luchas de los dominados
>
> Nicos Poulantzas

Introducción

Numerosas investigaciones se han centrado en el desarrollo del marxismo crítico en América Latina, enfatizando en su carácter anti-dogmático permitiendo la producción de categorías y formulaciones teóricas rigurosas, novedosas y creativas. Su capacidad de traducción de las categorías de Karl Marx y del marxismo a la realidad histórica, específica y concreta de las sociedades latinoamericanas; su heterodoxia expresada en intensos debates y polémicas con las perspectivas marxistas signadas por el economicismo y el determinismo económico; su preocupación por tensionar y polemizar con el obrerismo que relegaba a un segundo plano las luchas campesinas e indígenas; y su capacidad de cuestionar las posiciones epistemológicas y teóricas que, desde el marxismo, reproducen lógicas coloniales y eurocéntricas. En fin, el marxismo crítico en América Latina se ha caracterizado por producir formas de pensamiento singulares y específicas[121].

---

[121] Grüner, E. "Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento" En La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas, 2006, 105 – 147. Buenos Aires; CLACSO; Acha, O. y D'Antonio, D. "Cartografía y perspectivas del marxismo latinoamericano". Revista Contra corriente Vol. 7, N° 2. 210– 256, 2010; Mazzeo, M. El socialismo enraizado. José Carlos Mariátegui: vigencia de su concepto de "socialismo práctico". México: Fondo de Cultura Económica, 2013; Giller, D. & Ouviña, H. René Zavaleta Mercado. Pensamiento crítico y marxismo abigarrado. Editorial Quimantú: Santiago de Chile, 2010; Tapia, L. De la forma primordial a América Latina como horizonte epistemológico. La Paz: Editorial CIDES – UMSA, 2013 & Tapia, L. La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta. La Paz: Editorial Autodeterminación, 2016.

En Bolivia, hay dos exponentes del marxismo crítico que han nutrido con formulaciones teóricas, conceptuales, políticas y epistemológicas esta particular perspectiva de comprensión del marxismo, nos referimos a René Zavaleta Mercado (1937 - 1984) y Álvaro García Linera (1962 - actualidad), quienes, con enorme prolijidad y profundidad analítica, han abordado problemas asociados al Estado[122] las clases sociales[123] las formaciones comunitarias[124], el colonialismo[125], entre otras temáticas y problemáticas. Ambos autores han concitado un creciente interés por sus intervenciones intelectuales y sus contribuciones al campo del pensamiento crítico latinoamericano.

---

122 García Linera, Á. Estado multinacional. Una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias, Bolivia: Malatesta. 2005; García Linera, Á. "El socialismo comunitario" Revista Análisis 3: 12-22. 2010a; García Linera, Á. "Del Estado aparente al Estado Integral: la construcción democrática del socialismo comunitario" Discursos y Ponencias 3: 7-14. 2010b; Zavaleta Mercado, R. "Estado nacional o pueblo de pastores (el imperialismo y el desarrollo fisiocrático)". En Obra completa. Tomo I. Ensayos 1957 – 1974. La Paz: Plural Editores, 1963; Zavaleta Mercado, R. "El poder dual. Problemas de la teoría del Estado en América Latina". En Obra completa. Tomo I. Ensayos 1957 – 1974. La Paz: Plural Editores. 1973; Zavaleta Mercado, R. "Notas sobre fascismo, dictadura y coyuntura de disolución". En El Estado en América Latina. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro 1979; Zavaleta Mercado, R. "Problemas de la determinación dependiente y la forma primordial". En El Estado en América Latina. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro, 1988.

123 García Linera, Á. "Espacio social y estructuras simbólicas. Clase, dominación simbólica y etnicidad en la obra de Pierre Bourdieu". En Bourdieu leído desde el sur, Hugo Suárez, Raquel Gutiérrez, Álvaro García Linera, Claudio Benavente, Félix Patzo y Raúl Prada, Bolivia: Plural Editores, 2010a; García Linera, Á. Identidad boliviana: Nación, mestizaje y plurinacionalidad, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2014; Zavaleta Mercado, R. "El desarrollo de la conciencia nacional". En Obra completa. Tomo I. Ensayos 1957 – 1974. La Paz: Plural Editores, 1967; Zavaleta Mercado, R. "Clase y conocimiento". En Obra completa. Tomo II. Ensayos 1975 – 1984. La Paz: Plural Editores, 1975

124 Zavaleta Mercado, R. Lo nacional-popular en Bolivia. La Paz: Plural Editores, 2008; García Linera, Á. Op., cit, 2015b.

125 García Linera, Á. "Democracia liberal vs. Democracia comunitaria". En Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento, Editado por Álvaro García Linera, Catherine Walsh y Walter Mignolo, Buenos Aires: Ediciones del signo, 2006; Zavaleta Mercado, R. "Cuatro conceptos de la Democracia". En El Estado en América Latina. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro, 1981; Zavaleta Mercado, R. "Problemas de la determinación dependiente y la forma primordial". En El Estado en América Latina. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro, 1983.

De hecho, actualmente, hemos podido constatar un importante número de informes de investigación, artículos académicos y ensayos dedicados a analizar la obra de René Zavaleta Mercado, destacando las publicaciones en torno a los conceptos de formación social abigarrada[126], la noción de democracia como autodeterminación[127] y su heterodoxa concepción del marxismo[128]. En una perspectiva similar, aunque de manera más acotada, la obra de Álvaro García Linera ha sido conceptualizada por diferentes autores/as, centrándose en su trayectoria[129], en sus escritos sobre Estado y democracia[130], en los

---

[126] Antezana, L. "Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: formación abigarrada y democracia como autodeterminación". En Pluralismo epistemológico. La Paz: La Muela del Diablo Editores, 2009; Tapia, L. Tiempo, historia y sociedad abigarrada, La Paz: Muela del Diablo Editores, 2002; García Linera, Á; Negri, T; Cocco, G; Revel, J. & Tapia, L. Imperio, multitud y sociedad abigarrada, Bolivia: Plural Editores-CLACSO, 2008b; Pacheco, V. & Ortega, J. "La abigarrada rebeldía contemporánea". En Revista de filosofía de la Universidad de Valparaíso, 2018.

[127] Viaña, J. La autodeterminación de las masas en Bolivia y democracia representativa: crisis estatal y democracia en Bolivia 2000-2006. La Paz: Temas Sociales, 2006; Cabaluz, F. "La especificidad del Estado en América Latina. Apuntes a partir de la obra de René Zavaleta Mercado". En Izquierdas: Santiago de Chile, 2018; Gil, M. Conciencia desdichada y autodeterminación de masa. En torno al pensamiento de René Zavaleta Mercado. La Paz: CIDES – UMSA, 2016.

[128] Ouviña, H. "Traducción y nacionalización del marxismo en América Latina. Un acercamiento político de René Zavaleta". En OSAL 28, 193 – 207. Buenos Aires: CLACSO, 2010; Giller, D. & Ouviña, H. René Zavaleta Mercado. Pensamiento crítico y marxismo abigarrado. Editorial Quimantú: Santiago de Chile, 2016; Tapia, L. La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta. La Paz: Editorial Autodeterminación, 2016.

[129] Aguiar, Danilla "Do autonomismo ao estatismo trajetória politica e intelectual de Álvaro GarcíaLinera". https://www.academia.edu/25897932/Do_autonomismo_ao_Estatismo_Trajet%C3%B3ria_pol%C3%ADtica_e_intelectual_de_%C3%81lvaro_Garc%C3%ADa_Liner a (Consultado en enero 13, 2020), 2013; Pulleiro, A. "De ideólogo guerrillero a intérprete y copiloto del proceso boliviano. Seis momentos cruciales en la trayectoria intelectual de Álvaro García Linera". Revista de la red Intercátedras de Historia de América Latina 4: 7-22, 2016.

[130] Schavelzon, S. "Teoría de la revolución en Álvaro García Linera: centralización estatal y elogio a la derrota" https://rebelion.org/teoria-de-la-revolucion-en-alvaro-garcia-linera-centralizacion-estatal-y-elogio-de-la-derrota/ (Consultada enero 13, 2020), 2018; Moreiras, A. "Democracy in Latin America: Álvaro García Linera, an introduction". Culture, theory and critique 56: 266-282, 2015.

movimientos sociales[131] y finalmente, en sus lecturas del marxismo[132]. Como ha mencionado Parodi[133], existe un campo emergente en el estudio de la obra de este intelectual y ex vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia.

A pesar de la importancia que han adquirido ambos pensadores y del empleo de conceptos de René Zavaleta Mercado, por parte de Álvaro García Linera, muy poco se ha escrito analizando los nexos entre ambos intelectuales. Entre los pocos textos, encontramos uno de Rada De la Rocha[134] , quien indagó en la relación que hay sobre el concepto de Estado, particularmente, sobre la "estatalidad", es decir, las formas de acción que ejerce este en la sociedad, y un texto de Freeland[135], quien se abocó al uso del concepto de lo "abigarrado", lo plurinacional y el Estado Integral, con el objeto de investigar en torno a las apropiaciones gramscianas y zavaletianas que habría realizado el ex vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia.

A partir de lo anterior, afirmamos que existe una carencia en el estudio de ambos autores de manera relacionada. Si bien, existen importantes indagaciones sobre la obra de estos pensadores y referentes políticos, poco se ha hecho por vincular a ambos en una matriz intelectual común. En consecuencia, nuestro objetivo principal es establecer las relaciones que existen entre los conceptos de clases nacionales, bloque plebeyo y Estado entre ambos autores, en miras de abrir una serie de reflexiones que los

---

131 Torres, T. &, Luzio, C. "Álvaro García Linera y los movimientos sociales, acercamiento a una definición con énfasis en los lugares de enunciación". Persona y Sociedad XXXII: 72-96, 2017.

132 Torres, T. & Ortega, J. "El rechazo de lo inerte: Álvaro García Linera y sus primeras lecturas de Marx". Kavilando 9: 457-470, 2017; Torres, T. & Cabaluz, F. "El concepto de trabajo vivo desde el marxismo latinoamericano. Notas a partir de la obra de Enrique Dussel y Álvaro García Linera". Izquierdas 49: 1397-1423, 2019; Starcenbaum, M. "Entre la corrección étnica y las fases del proceso de revolucionario: formas de lo nacional-popular en el marxismo de Álvaro García Linera". Religación 4: 111-122, 2019.

133 Parodi, R. Álvaro García Linera: una escritura incompleta, Buenos Aires: Ediciones UNGS, 2019.

134 De La Rocha, R. "Estado y estatalidad en René Zavaleta Mercado y Álvaro García Linera". Bolivian Studies 10: 90-101, 2014.

135 Freeland, A. "Motley Society, Plurinationalism and the Integral State: Álvaro García Linera`s use of Gramsci and Zavaleta". Historical Materialism 27: 99-126, 2019.

vinculen con el desarrollo del marxismo crítico en Bolivia. El ejercicio analítico que presentamos, sustentado en una exhaustiva revisión hermenéutica de las obras completas de ambos autores, busca indagar, de manera individualizada, los puntos comunes en los conceptos mencionados.

El artículo, se detiene inicialmente en el abordaje teórico-conceptual de René Zavaleta Mercado en torno a los conceptos de clases nacionales y formaciones sociales abigarradas, para posteriormente detenerse en las reflexiones en torno a la especificidad del Estado en Bolivia y América Latina. En un segundo momento, se analizan los conceptos de bloque plebeyo, asociado a los de comunidad, movimientos sociales y sujeto, y los nudos centrales mediante los cuales se analiza el Estado desde la perspectiva de Álvaro García Linera.

René Zavaleta Mercado: clases nacionales y formaciones sociales abigarradas

Para comprender el concepto de clases nacionales desarrollado por René Zavaleta Mercado, debe analizarse y comprenderse en su contexto de elaboración, lo que nos remite a los escritos producidos por el marxista boliviano entre 1956 y 1969, textos vinculados a una estrategia político-ideológica bosquejada desde el nacionalismo revolucionario en Bolivia. Dicha estrategia intentó desplegar un proceso de sustitución de la conciencia histórica nacional, cambiando la interpretación de hechos y procesos históricos relevantes, valorando la presencia de los sectores populares (campesinos, indígenas y trabajadores de diverso tipo) e introduciendo una política positiva y constituyente de lo nacional-popular[136].

El proyecto del nacionalismo revolucionario contiene al menos tres aristas: la primera refiere al desarrollo de un ejercicio de revisionismo histórico que se preocupó por desmontar la historia colonial, sustentada en relatos de grandes héroes nacionales y en la invisibilización de la historia de las fuerzas nacionales; la segunda, consistió en desarrollar un discurso crítico con respecto a la oligarquía boliviana, la rosca, la cual fue

---

[136] Tapia, L. "Prólogo". En La Autodeterminación de las masas. René Zavaleta, Antología. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO, 2009.

asociada con las clases anti-nacionales y con el desarrollo de un proyecto racista y entreguista; y finalmente, la tercera hace alusión a la visibilización de las clases nacionales en la historia de Bolivia.

El revisionismo histórico de René Zavaleta Mercado se expresó en varios pasajes de sus ensayos históricos, en los cuales sostuvo que los orígenes de la historia boliviana, o uno de sus momentos constitutivos, fue la conquista de Potosí, la emergencia del sentimiento de oro asociada a la colonización y cristianización del territorio[137]. La conquista hispana sería concebida como un proceso de interrupción y ruptura del curso histórico del cuerpo social existente en los Andes centrales.

Un segundo tema relevante para el proceso de revisión histórica es el de la Guerra del Chaco (1932 – 1935), coyuntura que será analizada como fundante de la conciencia nacional boliviana. De hecho, en prácticamente todos los ensayos históricos de René Zavaleta Mercado se hace referencia a la Guerra del Chaco, pues en ella se revelan con claridad los intereses de la oligarquía articulados con los del imperialismo, puesto que la elite dominante respaldó los intereses de Shell y Standar Oil en la guerra por controlar el acceso a los hidrocarburos. La oligarquía explicó la derrota de la guerra, replicando la tesis del país-culpable o el pueblo-enfermo y un discurso profundamente racista. Oponiéndose a dicha interpretación, Zavaleta sostuvo que la Guerra del Chaco, permitió avanzar en un proceso de identificación y organicidad a las clases nacionales (campesinos, obreros y capas medias)[138].

Un tercer tema relevante para el ejercicio de revisionismo histórico estará centrado en la revolución de 1952, coyuntura histórica que permitió el ingreso de obreros, indígenas y de las masas al poder. Zavaleta Mercado[139] interpretó la revolución como un proceso de nacionalización del poder político, todo lo cual permitió avanzar en la destrucción del ejército oligárquico, en impulsar la reforma agraria, en levantar organizaciones sindicales en zonas urbanas y rurales, en establecer el sufragio universal, en

---

137 Zavaleta Mercado, R. Op., cit. 1967, p. 128.

138 Ibíd; Zavaleta Mercado, R. "Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia (1932 – 1971)". En Obra completa. Tomo III. Volumen II. Otros escritos, 1954 – 1984. La Paz: Plural Editores, 1977.

139 Zavaleta Mercado, R. Op., cit. 1967; Zavaleta Mercado, R. Op., cit. 1977.

impulsar una reforma educativa, en robustecer el poder de la sociedad civil, en la nacionalización de las principales riquezas del país, entre otras.

La segunda arista del proyecto intelectual impulsado por el nacionalismo revolucionario, se desplegó de la mano del ejercicio de revisión histórica, y consistió en el despliegue de una crítica radical a la oligarquía boliviana, apreciada en la distinción entre clases nacionales y clases anti-nacionales como fuerzas sociales antagónicas. En dicho esquema, la oligarquía, representaba a las segundas y fue asociada a lo extranjero, a quienes esquilmaron la soberanía, promovieron procesos de privatización, sembraron el saqueo y el despojo. Las clases anti-nacionales - constituida por latifundistas, oligarcas, capitalistas mineros, hacendados, defraudadores, gamonales, entre otros - será la responsable de limitar, restringir y negar a la nación.

La oligarquía boliviana, fue acusada de configurarse como una clase social parasitaria que usufructuó de la monoproducción y del saqueo, que vivió en la riqueza a costa de la mita y el pongueaje, del despojo de tierras a las comunidades indígenas, del latifundio. En este sentido, será un grupo social acusado de producir y reproducir una condición semi-colonial en el país, promoviendo un modelo económico primario y de dependencia, que hasta la primera mitad del siglo XX será primordialmente minero, basado en la explotación de plata y estaño, concentrada en las grandes riquezas de Patiño, Aramayo y Hochschild[140].

A su vez, la oligarquía boliviana se ha caracterizado por reivindicarse desde la blanquitud, rechazando y despreciando a quienes denominan como cholos e indios. En este sentido, han desarrollado históricamente una concepción darwinista, racista y colonial con respecto a la sociedad boliviana, promoviendo de manera brutal procesos de depuración racial, por la vía del exterminio o de la inmigración europea. Además, será denunciada permanentemente por sus vínculos con el imperialismo británico y norteamericano. Evidentemente, esta concepción, permitirá dar

[140] Zavaleta Mercado, R. "El asalto porista. El trotskismo y el despotismo de las aclamaciones en los Sindicatos mineros de Bolivia". En Obra completa. Tomo I. Ensayos 1957 – 1974. La Paz: Plural Editores, 1959; Zavaleta Mercado, R. "Estado nacional o pueblo de pastores (el imperialismo y el desarrollo fisiocrático)". En Obra completa. Tomo I. Ensayos 1957 – 1974. La Paz: Plural Editores, 1963.

cuenta con gran vehemencia de una elite ajena a la sociedad boliviana[141].

La tercera arista, consistió en un trabajo de reposicionamiento y visibilización de las clases nacionales en Bolivia, es decir de la clase obrera (particularmente constituida por mineros), del campesinado y de algunas fracciones de las clases medias. Para René Zavaleta, las clases nacionales eran aquellas que se enfrentaban a las fuerzas sociales que promovían un proyecto semicolonial para Bolivia, en este sentido, eran clases que promovían un proyecto de liberación nacional, luchando contra la oligarquía minera y terrateniente y contra el imperialismo[142].

En este sentido, las rebeliones indígenas como la de Tupac Katari, la Guerra del Chaco (1932 – 1935) y la revolución de 1952, se interpretaron como hitos relevantes en que las clases nacionales negaban el colonialismo (o su condición semicolonial), se oponían y enfrentaban a la oligarquía. Así, el nacionalismo revolucionario desplegó todo un discurso confrontacional hacia el imperialismo y la oligarquía boliviana, oponiéndose con insistencia a las fuerzas que niegan la nación, que promueven el saqueo y el despojo[143].

Las clases nacionales se proyectaban como un potencial emancipatorio[144]. Es decir, encarnaban un proyecto histórico aún no realizado, que re-organizaban las fuerzas sociales en función de un proyecto nacional de liberación.

De manera complementaria a la categoría de clases nacionales, durante la década de los setenta, el marxista boliviano desarrollo la categoría de formaciones sociales abigarradas, la que, como vimos en el capítulo anterior, remite a sociedades en las que conviven lo múltiple, lo diverso y lo heterogéneo. Es una categoría que enfatiza en la co-existencia, en la sobreposición desarticulada, en la concurrencia y en la simultaneidad de modos de producción, temporalidades históricas, concepciones de mundo, formas de organización política, entre otras. En formaciones sociales abigarradas, la unidad de la sociedad

---

141 Zavaleta Mercado, R. Op., cit. 2018.
142 Tapia, L. Op., cit, 2016.
143 Zavaleta Mercado, R. Op., cit., 1963; Zavaleta Mercado, R. "La revolución boliviana y la cuestión del poder". En Obra completa. Tomo I. Ensayos 1957 – 1974. La Paz: Plural Editores, 1964.
144 Tapia, L. Op., cit. 2016, p. 69.

siempre es formal, aparente e incompleta, predominando la desarticulación e inorganicidad[145]. Zavaleta sostenía que, en formaciones sociales abigarradas como la boliviana, esto se expresa en la co-existencia de formas de producción comunitaria y de agricultura andina, con formas de producción capitalista, asociada a procesos de descampesinización colonial, extrañamiento del trabajo, introducción forzada del salario, relaciones productivas basadas en hombres y mujeres jurídicamente libres, etc.[146]

Por lo anteriormente planteado, se puede sostener que en formaciones sociales abigarradas existe un proceso de subsunción fallida, o de subsunción formal pero no de subsunción real. Planteado de otra manera, en sociedades abigarradas hay subsunción formal y apropiación del excedente, pero esto no implica necesariamente subsunción real al capital. Con la subsunción real se logra el encierro completo de sujetos y comunidades al capital. Esto implica la transformación de los procesos de producción y reproducción social, del sistema de creencias, de la eliminación de formas de vida comunitaria, de formas de auto-gobierno, entre otras. La subsunción real permite la construcción de la hegemonía y del bloque histórico, puesto que se establecen vínculos compatibles entre estructuras económicas, producción de formas de gobierno y de todos los aspectos de la vida social. A continuación, veremos cómo las categorías de clases nacionales y formaciones sociales abigarradas van incidiendo en las formas en que Zavaleta va concibiendo la especificidad del Estado en América Latina.

René Zavaleta Mercado y la especificidad del Estado en América Latina

Los textos en que Zavaleta profundizó teóricamente en el Estado desde el marxismo se produjeron entre 1971 y 1980. Desde

---

145 Rodríguez, G. "Zavaleta Mercado: La historia del presente". En Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia. La Paz: Los Amigos del Libro, 1998; Tapia, L. Op., cit, 2009; Antezana, L. Op., cit, 2009; Souza Crespo, M. Op., cit. 2010.

146 Zavaleta Mercado, R. "El poder dual. Problemas de la teoría del Estado en América Latina". En Obra completa. Tomo I. Ensayos 1957 – 1974. La Paz: Plural Editores, 1973; Zavaleta Mercado, R. Op., cit. 2008.

su condición de exiliado (en Chile y México), polemizó con las teorías generales, para abordar la problemática estatal enfatizando en una perspectiva histórica. Desarrolló las nociones de Estado aparente, la que destaca su carácter inorgánico, la incapacidad estatal de unificar y articular la complejidad social; Estado como síntesis, señalando que la estructura estatal contiene las contradicciones sociales e intenta convertir los intereses de la clase dominante en intereses generales; y la noción de Estado como dominación de clase. En todas esas nociones se rechaza la idea del Estado como reflejo o resultado de la infraestructura. A lo anterior se podría agregar que los planteamientos zavaletianos en torno a lo estatal dialogan y debaten con escritos de Nicos Poulantzas, Ralph Miliband, Claus Offe y John Holloway[147].

En el ensayo titulado "El Estado en América Latina", René Zavaleta Mercado debatió con las visiones estructuralistas e instrumentalistas del Estado, puesto que desde su perspectiva intentaban construir un universo de categorías cerradas, puras, separadas y distantes de lo factual. Sus reflexiones son ricas, puesto que dialoga y debate con los teóricos del Estado marxistas más influyentes de la segunda mitad del siglo XX (Louis Althusser, Nicos Poulantzas y Ralph Miliband). Desde la perspectiva de Zavaleta, los estructuralistas sostenían que no importaba quien fuera el titular del poder del Estado, sino que lo central era comprender el poder en sí, como una relación objetiva que recoge la imposición de la clase dominante y también las conquistas de los sectores subalternos. A partir de esta reflexión, el Estado condensa o cristaliza la lucha social y los conflictos de clase, por tanto, se entiende que el Estado no sólo es resultado de la conflictividad social. La preocupación que manifiesta el marxista boliviano con respecto a la lectura estructuralista es que esta atribuye un carácter estable, fijo, casi inmutable a la hegemonía. Zavaleta sostiene, con Gramsci, que la dominación nunca es estable y que por tanto pensar en victorias totales es un absurdo. Para Zavaleta, las estructuras de poder jamás pueden descontextualizarse, distanciarse de procesos históricos.

Continuando el debate con los estructuralistas, particularmente con Nicos Poulantzas, Zavaleta reconoce, desde Lenin, que el Estado es una síntesis de la sociedad, pero ello no

[147] Tapia, L. Op., cit. 2016.

quiere decir que el Estado sea un espejo o reflejo de la sociedad, puesto que, si fuera así, el Estado sería un proceso objetivo o una conclusión. Para el intelectual boliviano, la referencia al Estado en términos generales, sin considerar las condiciones históricas específicas, no resuelve el estado de las cosas. Además, debatiendo con Louis Althusser y su noción de aparatos ideológicos del Estado, Zavaleta señaló que efectivamente existen casos concretos donde los sindicatos, partidos, universidades o escuelas, han funcionado como instituciones cooptadas, leales y sumergidas en la lógica estatal, por tanto, sus funciones pueden leerse como brazos del Estado y sus dirigentes como funcionarios estatales. Ahora bien, por más que esto haya ocurrido, resultaría erróneo o indebido congelar a estas instituciones como aparatos ideológicos del Estado, puesto que las mismas también han actuado, en la historia específica de América Latina, como espacios contrarios al Estado, como escenarios de contrahegemonía.

Finalmente, y ahora debatiendo con las perspectivas instrumentalistas del Estado, Zavaleta[148] sostuvo que además de ser un aparato de clase, o de un bloque, sólo en momentos primarios de su conformación puede adquirir tintes instrumentalistas. A partir de lo señalado, el autor estudiado reconoce la instrumentalidad del Estado en períodos históricos prolongados asociados a la acumulación originaria, sin embargo, le parece que se deben señalar muchos matices. Dialogando con Ralph Miliband, Zavaleta[149] reconoció que la instrumentalidad del Estado no puede comprenderse como una ocupación literal de la clase dominante, sino que pareciera más adecuado referirse a situaciones de instrumentalidad, más que a una visión instrumental del Estado. Dicho énfasis, se encuentra en los procesos históricos concretos.

Los debates teóricos en torno al Estado desplegados por Zavaleta serán relevantes para configurar su propia visión sobre la especificidad del Estado en América Latina. A continuación, parece importante referirnos al menos a tres componentes de la problemática estatal, a saber: uno, la construcción de Estados nacionales específicos, en tanto emergen en sociedades

[148] Zavaleta Mercado, R. Op., cit. 1983, p. 175.
[149] Ibídem.

abigarradas; dos, la configuración de formas primordiales o ecuaciones sociales particulares, entendidas como el conjunto de formas que asume la relación entre Estado y sociedad civil; y tres, la existencia de momentos constitutivos o crisis orgánicas, que permiten aproximarnos a la comprensión de nuestra complejidad histórica.

Así entonces, un primer componente que dota de especificidad a los Estados nacionales en América Latina es su constitución en el marco de formaciones sociales abigarradas. Como ya señalamos en el apartado anterior, lo abigarrado implica reconocer la superposición de mundos, culturas, memorias, temporalidades e historias diversas. En este sentido, las sociedades latinoamericanas contienen culturas que no han sido ni plenamente integradas ni del todo disueltas. Más bien, son sociedades que han intentado, de manera fallida, subsumir a todos los grupos humanos en un único patrón colonial y capitalista. En este escenario social, se configuran Estados aparentes, los cuales intentan imponer una cultura y una lengua oficial; desconocen las formas de organización propias de las comunidades indígenas; niegan las formas locales de autoridad, los ejercicios de deliberación colectiva, entre muchas otras. De esta manera, se configuran esqueletos estatales sin nación, o planteado en jerga gramsciana, dominación sin hegemonía. Conforme a lo anterior, el intelectual marxista planteó que la construcción de los Estados nacionales en América Latina, suponía la desorganización de formas previas de organización política (más o menos comunitarias), intentando la unificación forzada de todas aquellas comunidades y pueblos desarticulados por los procesos de transformación capitalista. Ahora bien, en las formaciones sociales abigarradas, perviven múltiples formas de organización política que no han logrado ser desorganizadas y que co-existen con el Estado-Nacional y el poder central.

Lo señalado, se grafica con claridad a partir de las reflexiones de Luis Tapia[150], cuando menciona que una de las debilidades de los Estados nacionales, en condiciones de abigarramiento, se debe a la persistencia de formas de autogobierno, es decir, la presencia de una multiplicidad

---

[150] Tapia, L. De la forma primordial a América Latina como horizonte epistemológico. La Paz: Editorial CIDES – UMSA, 2013, p. 106.

orgánicas de vida política según principios diferentes. Así planteado, en sociedades abigarradas visibles en algunos países latinoamericanos, las formas políticas que asume la sociedad civil adquieren en ocasiones la forma de asamblea de comunidades, más que la forma estatal.

La relevancia de estos planteamientos es que por un lado, reparan en la relevancia de las formas de organización política de las comunidades indígenas, permitiendo visibilizar en ellas formas contrahegemónicas de concebir la democracia, la participación, la deliberación colectiva y el auto-gobierno; y por otro, porque avanzan en bosquejar reflexiones y discusiones en torno a lo plurinacional de nuestras sociedades y a sus consecuencias políticas en términos legales, institucionales y constitucionales.

Un segundo componente que dota de especificidad al Estado en América Latina radica en la relación compleja con la sociedad civil. Para Zavaleta, este vínculo es trabajado a partir de las categorías "forma primordial" o "ecuación social", las que dialogan con el concepto gramsciano de "bloque histórico". Así entonces, las categorías construídas por el intelectual boliviano, refieren al grado en que la sociedad existe en el Estado y viceversa, pero también a las formas en que el Estado y la sociedad civil se separan y distancian.[151]

La forma primordial tiene un carácter móvil y dinámico. El Estado y la sociedad se invaden, se reciben, se interpretan. En otras palabras, la ecuación social contiene elementos de historicidad y azar, no se trataría de una estructura pre-determinada lo que implica que la especificidad del Estado es una construcción de fuerzas sociales que contiene particularidades a partir del propio desarrollo histórico[152]. Con todo esto, se re-afirma lo ya planteado en numerosas ocasiones en este texto, es decir la relevancia analítica, conceptual, teórica y política de analizar la historia concreta, local, nacional, o planteado de otra manera, la especificidad material de cada Estado existente en América Latina.

---

[151] Zavaleta Mercado, R. Op., cit, 1983, p. 177.

[152] Ibíd, p. 180.

Y un tercer componente de la especificidad del Estado Latinoamericano según Zavaleta[153], se debe buscar en el "momento constitutivo", concepto que refiere a una coyuntura donde las cosas son tal como se presentan. En otros términos, es la causa remota de la realidad actual. Dicha categoría se asocia a la noción gramsciana de crisis orgánica y a la noción marxiana de acumulación originaria. Explicado por Luis Tapia[154], podríamos decir que es el momento en el cual una situación social adquiere una forma que va a permanecer con vida por un tiempo futuro indeterminado.

Según Zavaleta, en formaciones sociales abigarradas como la sociedad boliviana y numerosas sociedades Latinoamericana, los momentos constitutivos se perfilan como períodos relevantes para comprender la complejidad social, puesto que permiten visibilizar lo heterogéneo de la realidad, posibilitando así, la ampliación del conocimiento social. De hecho, numerosos autores sostienen que para el marxista boliviano los momentos constitutivos o las crisis orgánicas se configuran como un verdadero método de conocimiento, en tanto permiten visibilizar las fallas, lo extraordinario, lo desgarrado y lo complejo de la realidad social. A partir de dicho concepto, podemos sostener que los procesos de formación nacional remiten a momentos constitutivos diferenciales. Es decir, los procesos de descampesinización, de separación originaria de las comunidades y sus medios de producción, la asignación de un estatuto de libertad jurídica a los seres humanos desvinculados de sus tierras, la destrucción de aldeas y comunidades, etc., son procesos que se vivieron de diferentes maneras en América Latina.

García Linera y el bloque plebeyo: comunidad, movimientos sociales y sujeto

Para comprender el concepto de bloque plebeyo, lo primero es comprender el rol que juega el sujeto de las transformaciones en la obra de García Linera. Esto es relevante, por cuanto la conjugación de sectores sociales y políticos en un solo cuerpo es un punto intermedio en una reflexión mayor que

[153] Ibíd, p. 108.
[154] Tapia, L. Op., cit. 2009, p. 21.

abarca la interrogante sobre quiénes son los encargados de vehiculizar los cambios políticos-sociales en Bolivia.

Lo anterior, tiene su origen en las reflexiones que plantea el ex vicepresidente sobre la comunidad. Son pocos los autores que se han preocupado por la configuración teórica que hace García Linera de ello. Por ejemplo, Dominique Temple[155] y Sylvia de Alarcón[156] tratan sistemáticamente el desarrollo del concepto. El primero se centra en el libro "Forma Valor y Forma comunidad"[157] para, desde una perspectiva antropológica, cuestionar el "imperio de las categorías" por sobre las relaciones culturales reales en las que se representan las relaciones de reciprocidad comunitarias. De Alarcón, por su parte, en un análisis pormenorizado de dos momentos de la biografía del intelectual boliviano, observa una suerte de confusión táctico-estratégica del concepto que tiende a diluirse entre un socialismo comunitario incompleto y un socialismo estatal imperfecto.

Para conocer las influencias que permitieron elaborar el singular concepto de comunidad en la obra de García Linera, debemos remontarnos al Marx tardío[158]. El alemán, que en la útima etapa de su vida estaba preocupado de la situación rusa, sirve de inspiración a las primeras traducciones, en el sentido benjaminiano[159], que realiza el intelectual boliviano del marxismo de las cuales extrae reflexiones que le permiten comprender conceptos complejos como la nación, las formas comunitarias y los modos de producción no-capitalistas. En estos últimos, se encontrarían los gérmenes para desarrollar un proceso emancipatorio. Por lo tanto, podemos decir que el punto de partida del ex vicepresidente, es el de pensar un desarrollo no lineal de la historia, el de la coexistencia de modos de producción a la vez que de temporalidades históricas que se sitúan en un

---

155 Temple, Dominique "'Ideología marxista y Teoría moderna de la reciprocidad' – Críticas a las tesis de Álvaro García Linera". http://dominique.temple.free.fr/reciprocite.php?page=reciprocidad_2&id_article=50 (Consultada enero 11, 2020), 2010.

156 De Alarcón, S. "Socialismo comunitario". *Bolivian Studies* 8: 1-19, 2010.

157 García Linera, Á. Op., cit. 2015b.

158 Torres, T. & Ortega, J. Op., cit. 2017.

159 Benjamin, W. "La tarea del traductor". En Teorías de la traducción: antología de textos, Editado por Dámaso García, 335-347. Murcia: Universidad de Castilla-La Mancha, 1996.

mismo espacio-tiempo del presente, es decir, de formaciones sociales abigarradas como fueron descritas anteriormente.

En esta línea, García Linera, a contrapelo de las interpretaciones ortodoxas del marxismo, observa en la comunidad un potencial capaz de subvertir las relaciones sociales capitalistas, ya que las relaciones sociales de producción comunitarias son portadoras de formas organizativas y políticas antagónicas al capital. En otras palabras, "lo" comunitario sería un *locus* capaz de potenciar una forma singular de comunismo que permitiría, gracias a sus formas de propiedad, dar un salto histórico en su concreción, como lo ha planteado el autor estudiado[160]. La comunidad, entonces, representa una potencialidad de transformación del mundo, al igual que las clases nacionales como las teorizó Zavaleta Mercado.

Ese potencial se anidaría en la diferencia entre propiedad y posesión que García Linera observa en las reflexiones del último Marx. En una introducción que realiza del texto del alemán titulado "El cuaderno Kovalevsky"[161], el ex vicepresidente, señala que las relaciones comunitarias no pueden ser comprendidas como una imagen reificada del indio, es decir, como una imagen folclórica avasalladas por la forma valor, sino que como alternativas a la alienación capitalista[162].

A su vez, la comunidad no es un ente abstracto y si bien la propiedad y la forma de producción hacen de ella un aspecto a considerar en la lucha por la emancipación, García Linera no la considera como el único sujeto social capaz de realizar transformaciones. Por ello, realiza diferentes investigaciones a finales del siglo XX donde concluye que, a pesar de que nos enfrentamos a la "muerte de la condición obrera"[163], los/as explotados/as no pierden su importancia en la sociedad, sino que sus condiciones objetivas mutan a partir de la implementación del neoliberalismo en dimensiones como la fragmentación productiva, la baja filiación sindical, etc. De esta manera,

---

[160] García Linera, Á. "Introducción al cuaderno Kovalevsky". En El cuaderno Kovalevsky, Karl Marx, La Paz: Ofensiva Roja, 1989, p. XX.

[161] Ibidem.

[162] Ibíd, p. XIV.

[163] García Linera, Á. "La muerte de la condición obrera del siglo XX". En *La potencia plebeya,* Editado por Pablo Stefanoni, 211-250. Buenos Aires: CLACSO, 2000b.

podríamos decir que no hay un actor exclusivo en la historia de la lucha de los pueblos bolivianos, sino una multiplicidad de sujetos.

En esta línea, Bruno Bosteels[164], ha reflexionado que esta ampliación teórica en torno a un actor exclusivo capaz de transformar la realidad boliviana no es azarosa, sino más bien responde a una forma de afrontar la situación de las clases, los movimientos sociales y las comunidades en su lucha, de ahí que García Linera en un ejercicio intelectual amplíe y flexibilice al sujeto revolucionario clásico del marxismo[165].

Esta ampliación, no es producto de un cambio de visión desde su posición marxista, sino más bien una conclusión adoptada a partir de la lectura de la situación concreta que se presentaba en Bolivia luego de la “Guerra del agua”, en la cual los componentes indígenas, juveniles, territoriales, feministas, etc., comenzaron a desdibujar la figura clásica del sindicato como el *locus* de acción política por excelencia de las clases subalternas, dando paso a considerar una pluralidad de los actores. De esta manera, la noción de historicidad que moviliza Zavaleta Mercado para analizar las formaciones sociales es también adoptada como método para el ejercicio intelectual que desarrolla García Linera.

Ahora bien, esta diversidad de actores, genera relaciones conflictivas entre ellos pero que se unifican a partir de un proyecto común. Esto último, tomaría cuerpo a partir de la disputa por el poder. En un ensayo titulado “El Estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación”[166], el autor plantea que hay cinco momentos que se presentan en toda coyuntura de crisis de Estado, como las que se vivieron en Bolivia desde el año 2000 hasta el 2006, estos son: el develamiento de la crisis, es decir, cuando hay un resquebrajamiento del sistema político y simbólico dominante; el empate catastrófico, que indica una situación en la que la correlación de fuerzas de un bloque emergente frente a las fuerzas del orden institucional no son capaces de imponerse una sobre otra. En tercer lugar, se presenta

---

[164] Bosteels, B. El marxismo en América Latina nuevos caminos al comunismo, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2013.

[165] Ibíd, p. 85.

[166] García Linera, Á. “El Estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación”. En La potencia plebeya, Editado por Pablo Stefanoni, 501-525. Buenos Aires: CLACSO, 2008a.

el proceso de renovación o sustitución de las élites que indica el recambio gubernamental del poder emergente frente al institucionalizado. El cuarto momento, denominado construcción, reconversión o restitución conflictiva, es el momento más álgido que implica una lucha directa, con intensidades variables de violencia entre proyectos que desde o a partir del Estado buscan ensamblar el programa de la sociedad movilizada. Finalmente, se presentaría el punto de bifurcación, donde un hecho político permite el paso a una restauración conservadora o a la consolidación programática del nuevo poder.

Estos cinco momentos, permite apreciar la importancia que adquiere la conformación de un bloque histórico, en el sentido gramsciano del término. Para el italiano, la importancia que adquiere la "guerra de posiciones" en las sociedades cuya sociedad civil es densa, es crucial. Sin la capacidad de construir formas de hegemonía desde las clases subalternas es imposible alcanzar la toma del poder.

Esta noción desarrollada por Gramsci, se encuentra impregnada en la idea del sujeto y los cinco momentos de las crisis estatales de García Linera. Por una parte, la necesidad de construir fuerza contrahegemónica atraviesa la preocupación del intelectual boliviano y es una condición para desarrollar favorablemente un proceso de transformación. Ahora bien ¿cómo toma cuerpo el bloque plebeyo?

Para García Linera, la materialización más concreta del bloque plebeyo se expresa, en la importancia que van adquiriendo los movimientos sociales en la realidad boliviana, y, en la pluralización de la acción y las oportunidades políticas que van emergiendo. En sus reflexiones sobre la acción colectiva boliviana, este autor plantea que existen diferentes formas de movimientos sociales[167]. Por una parte, está la forma sindicato, cuya expresión más clara es el movimiento obrero, también menciona a la forma comunidad, conformado por las agrupaciones indígenas, la forma multitud, donde las organizaciones territoriales son las más evidentes expresiones de esta y la forma muchedumbre, que no

[167] Torres, T. & Luzio, C. Op., cit. 2017 & García Linera, Á. "Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia". En La potencia plebeya, Editado por Pablo Stefanoni, 347-423. Buenos Aires: CLACSO, 2001.

tiene cuerpo organizado, sino más bien emerge como expresión de la frustración de los sectores subalternos.

Cabe destacar que el concepto de multitud surge de una apropiación realizada por García Linera a la obra de Zavaleta Mercado. Este último, apunta a una forma de comprensión más amplia de las clases sociales donde diferentes componentes la conforman y definen, no sólo su relación con la propiedad de los medios de producción[168].

Si consideramos la tesis de la "muerte de la condición obrera", vale decir, la disgregación en diferentes centros productivos de los/as trabajadores/as, y le sumamos las barreras culturales y nacionales de las formaciones comunitarias, la mononacionalidad de las instituciones, entonces, de manera diversa se pueden apreciar múltiples situaciones que afectan la vida de los subalternos, cuyo centro de gravedad ha sido la imposición del colonialismo, primero, y del neoliberalismo, después, lo que ha hecho que el Estado haya devenido un remedo de poder real, donde la mercantilización de las condiciones de vida ha desplazado las lógicas de utilidad pública[169].

Estas reflexiones sobre el sujeto, por una parte, y sobre las transformaciones que trajo el neoliberalismo, dan cuenta de que las reflexiones sobre Bolivia no pueden sino tener en consideración la condición abigarrada. En otras palabras, la configuración conceptual del bloque plebeyo da cuenta de cómo este intelectual no está interesado en encontrar fórmulas suprahistóricas para concretar transformaciones sociales, sino que, mediante una constante lectura de la coyuntura, es decir, adoptando la historicidad como método, va buscando las vías para potenciar las fuerzas subalternas determinando los tipos de alianzas y las formas de expresividad que van adquiriendo con el pasar del tiempo.

En este sentido, podríamos hablar de un bloque plebeyo, ya que la suma de las formas que adquieren los movimientos sociales nos hace pensar en un sujeto multiforme con características diferenciadas que buscan asumir la responsabilidad de representar lo abigarrado. El sujeto plebeyo, entonces, emerge como experiencia compartida de dominación.

---

[168] Zavaleta Mercado, R. Op., cit. 2009.

[169] García Linera, Á. Op., cit. 2001, p. 379.

García Linera y sus reflexiones sobre el Estado: contradicción, afirmación estatal y narrativas en disputa

Sin duda que las reflexiones sobre el Estado en la obra de García Linera, pasan por diferentes momentos. El primero de ellos, donde es más crítico, se puede rastrear en sus escritos de militancia guerrillera en el Ejército Guerrillero Tupak Katari (E.G.T.K.), como también en sus impresiones cuando participaba en el grupo de intelectuales Comuna. En estos dos momentos de su producción, es apreciable un interés creciente sobre la cuestión del poder estatal.

A pesar de las críticas que proponen una cierta deriva "estatista"[170] en la propuesta del ex vicepresidente, nosotros hemos sostenido que es más bien un constante centro de sus reflexiones, no siempre con la misma intensidad de crítica, pero si, desde un inicio, concebido como un punto de apoyo de las luchas emancipatorias de los oprimidos.[171] Así, por ejemplo, García Linera desde la década del '90, observó que las luchas de los pueblos indígenas deben tender hacia una "afirmación estatal"[172], por la cual podemos comprender un eje sobre el cual es posible universalizar las prácticas y demandas de estos sectores.

Cabe señalar, que son este tipo de lecturas las que llevan a García Linera a ser criticado por sus ex colegas del Grupo Comuna (Luis Tapia, Raúl Prada, entre otros) quienes señalan que habría una especie de ruptura en su producción teórica entre una posición ligada al autonomismo y, posterior a su llegada al MAS y sus reflexiones en torno al Estado, un momento estatista.

La idea de una continua preocupación por el Estado, queda ratificada a partir del concepto de "afirmación estatal" que es producida en momentos de su militancia guerrillera, develando que el Estado no puede ser comprendido exclusivamente como un aparato, sino que representa una disputa por su dirección, mostrando que existen narrativas en conflicto. Por una parte, Bolivia se batiría entre la "narrativa colonial" y la "narrativa

---

[170] Aguiar, J. Op., cit. 2013.

[171] Torres, T. Comunidad y Estado en Álvaro García Linera. Un análisis a través de sus lugares de enunciación, Chile: Ariadna, 2018a.

[172] García Linera, Á. Crítica de la nación y la nación crítica naciente, Bolivia: Ofensiva roja, 1990.

comunal"[173], pujando por darle un carácter y sedimentar cierto tipo de instituciones que cristalicen determinada correlación de fuerzas.

A pesar de sus primeras reflexiones sobre el Estado, que se pueden apreciar en el libro "Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia. A propósito de obreros, aymaras y Lenin"[174], donde existe una fuerte influencia del líder de la Revolución Rusa que piensa la estatalidad como un aparato de dominación de clase, su trayectoria biográfico-intelectual permite ampliar esa noción bajo el influjo de autores como Bourdieu, Weber, Elias, Gramsci y sobre todo Poulantzas. Este 'giro', repercute en una complejización respecto del papel que desempeña la dominación simbólica, las correlaciones de fuerzas, la cosificación institucional que ejerce el Estado en la vida cotidiana de las personas[175].

Esta disputa entre narrativas, repercute en la producción simbólico-discursiva de las sociedades, desatando una forma institucional particular como objetivación de las correlaciones de fuerza que disputan por universalizar sus formas de vida a la vez que monopolizar el poder para realizar tal cometido. El Estado, entonces, se presenta como un cúmulo de contradicciones, es decir, como "tensiones creativas"[176]. Esta situación paradojal no sólo representa la lucha entre lo colonial y lo comunal, sino, como menciona Svampa[177] entre "memorias" de lucha de largo (disputa contra la dominación colonial), mediano (procesos de liberación nacional) y corto alcance (luchas antineoliberales).

Las contradicciones más evidentes en el seno estatal se aprecian entre comunidad social y comunidad ilusoria, monopolización y universalización, entre clases gobernantes y

---

[173] García Linera, Á. "Narrativa colonial y narrativa comunal" en: En La potencia plebeya, Editado por Pablo Stefanoni, 347-423. Buenos Aires: CLACSO, 2001, pp. 251-269, 1998.

[174] García Linera, Á. Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia. A propósito de obreros, aymaras y Lenin, Bolivia: Ofensiva Roja, 1988.

[175] García Linera, Á. Op., cit. 2008a; García Linera, Á. "Del Estado aparente al Estado Integral: la construcción democrática del socialismo comunitario" Discursos y Ponencias 3: 7-14. 2010a; García Linera, Á. "El Estado y la vía democrática al socialismo" Nueva Sociedad 259: 143-161. 2015.

[176] García Linera, Á. Las tensiones creativas de la revolución la quinta fase del proceso de cambio, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2011.

[177] Svampa, M. & Stefanoni, P. Memoria, insurgencia y movimientos sociales, Buenos Aires: CLACSO, 2007.

clases gobernadas[178]. La primera de ellas es central y es que como afirma García Linera, el Estado sería una especie de comunidad (territorial, lingüística, educativa, histórica, mental, espiritual o económica), sin embargo, ella sólo puede constituirse como tal si es que el aparato es usurpado y monopolizado[179]. Por lo tanto, las disputas en torno a la gestión de un lugar común son posibles de comenzar a ser desarrollado desde el Estado. No obstante, el problema emerge justamente como contradicción. Por una parte, no es posible comunalizar el poder de Estado, mientras este siga siendo tal.

El reconocimiento del Estado como lugar para las transformaciones requiere de ser especificado, sobre todo para las mayorías indígenas. Esto, implica reconocer formalmente el carácter "abigarrado" de la sociedad boliviana. Este es uno de los problemas del Estado boliviano abordado por García Linera, ejemplificado mediante una condición societal de carácter multinacional y un estado mono nacional[180]. Esta tensión, se expresa en la exclusión de las mayorías indígenas en la toma de decisiones, repercutiendo en una universalización estatal de los intereses de las clases dominantes que desconocen el carácter pluri-identitario de la sociedad andina. En este sentido, es posible hacer una vinculación de la burguesía boliviana a partir del concepto de Zavaleta Mercado de "clases anti-nacionales", dado que su interés no se encuentra en el país andino, sino en los mercados internacionales, de ahí que la conformación del bloque plebeyo, debe, necesariamente, alojar en su interior esta multiplicidad de visiones del mundo, sólo así es comprensible el rol que le otorga García Linera en la estrategia para la toma del poder.

A su vez, la capacidad de que esta multiplicidad considere al Estado como una posibilidad de promover la emancipación, se debe a dos elementos complementarios. Por un lado, el paso de un Estado aparente, es decir, aquel que no tiene presencia soberana en la totalidad del cuerpo territorial, sobre todo en

---

178 Torres, T. "Álvaro García Linera: el Estado y la comunidad a través de sus lugares de enunciación (1988-2012)" Izquierdas 47: 22-40, 2018b.
179 García Linea, Á. Op., cit. 2015, p. 148.
180 García Linera, Á. Estado multinacional. Una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias, Bolivia: Malatesta, 2005.

sectores donde persiste de manera abierta la dominación colonial, a uno integral capaz de abarcar totalmente la geografía social boliviana[181]. Complementariamente, la "afirmación estatal", logra tomar cuerpo en el devenir teórico en la medida en que la democracia liberal es coexistente con la democracia comunitaria[182], donde esta última logra subvertir las lógicas de la primera y de este modo encaminar un proceso emancipatorio a una forma singular de socialismo, el comunitario[183], que incluso puede abarcar al Estado en tanto este pueda devenir en un "Ayllú universal"[184].

Cuando se apunta a que existen tensiones creativas o, abiertamente, contradicciones en el seno del Estado, no sólo apunta a cuestiones conceptuales (monopolización-universalización; materia-idea), sino a la disputa de las luchas populares como una forma singular de cristalización institucional de esta. De esta manera, es gracias al desarrollo teórico realizado por Poulantzas en su libro "Estado, poder y socialismo"[185], donde menciona que el Estado no puede ser comprendido como un instrumento, sino como una condensación material de correlaciones de fuerza, donde García Linera recoge algunas ideas como que el Estado deviene tal, sólo mediante la monopolización mixturada con la capacidad de las clases dominantes de hacer creer y aceptar al resto de la sociedad que la gestión de esos bienes comunes favorecen a toda la población[186].

El problema del Estado, en suma, obedece a una triple problemática: por una parte, es una condesación de correlaciones de fuerza, por tanto, las luchas en torno a este son fundamentales para imprimir cierto tipo de carácter sobre el rol que desempeña en la sociedad. En segundo lugar, hay una disputa central en su estructuración entre la narrativa colonial y la narrativa comunal. Si el Estado es comunidad social y comunidad ilusoria, entonces es posible desprender de ello una alternativa para potenciar las prácticas comunes de los sectores subalternos en miras de universalizarlas. De esto se desprende la tercera contradicción, el

---

181 García Linera, Á. "El socialismo comunitario" Revista Análisis 3: 12-22, 2010b.
182 García Linera, Á. Et., al. Op., cit. 2006.
183 García Linera, Á. Op., cit, 2010a.
184 García Linera, Á. Op., cit. 2015.
185 Poulantzas, N. Estado, poder y socialismo, México: Siglo XXI, 1979.
186 García Linera, Á. Op., cit. 2015, p. 149.

poder estatal es monopolio a la vez que permite universalizar la contestación al mismo.

De esto último, entonces, una pregunta recorre las reflexiones de García Linera y que no ha podido encontrar una respuesta ¿Es posible comunalizar el poder de Estado?

Conclusiones

A lo largo del texto, hemos podido observar la relación teórica que existe entre ambos autores. En términos generales podemos decir que tanto García Linera como Zavaleta Mercado, pueden comprenderse como exponentes de eso que Aricó[187], denominó marxismo herético, por el cual comprendía una corriente específica que cuestionaba los cánones exportados desde la Unión Soviética que determinaban el camino a seguir de las perspectivas revolucionarias. Es por medio de conceptos como lo abigarrado, las clases nacionales, la comunidad y el bloque plebeyo, que estos intelectuales muestran ejemplos de desarrollo de un marxismo original que tensiona las teorías revolucionarias generales, las formulaciones ortodoxas y eurocéntricas para adentrarse en un ejercicio político e intelectual que busca no sólo comprender, sino que también transformar la realidad histórica concreta de los Andes y América Latina.

En conexión con lo anterior, los conceptos mencionados se pueden entender como un ejercicio intelectual de mayor aliento el cual, desde Mariátegui, hasta nuestros tiempos busca producir categorías que se inscriban en la búsqueda histórica y teórica de referentes anticapitalistas en América Latina para que, junto con ello, puedan producir insumos en los procesos políticos que se proponen superar las relaciones de explotación capitalista.

Ahora bien, en términos específicos, existe una relación evidente que cuestiona la centralidad de la clase obrera como sujeto trascendental para impulsar los procesos revolucionarios. Esto implicó, para los autores analizados, realizar ejercicios de "revisionismo histórico", lo que estimula a comprender la historia profunda de opresión colonial, de clase y cultural de los sectores

[187] Aricó, J. Marx y América Latina, México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

subalternos, con el objeto de viabilizar procesos, protagonizados por ellos mismos.

Este esfuerzo por identificar una pluralidad de sujetos capaces de cuestionar las relaciones capitalistas es quizás uno de los aportes más originales de ambos autores. De esta manera, el concepto de formación social abigarrada de Zavaleta Mercado es retomado por García Linera para viabilizar su continuidad histórica, utilizándola de manera contemporánea para describir las formas de explotación y dominación en la época neoliberal. En este sentido, el bloque plebeyo y los diferentes tipos de movimientos sociales dan cuenta de cómo grupos sociales son capaces de organizarse desde esa simultaneidad de modos de producción y vida para cuestionar las bases económicas, culturales y políticas del colonialismo y el capitalismo.

En esa dirección, ambos autores han planteado que, en condiciones de abigarramiento, el Estado, si bien es un centro importante de poder político, no es el único, y por tanto, la apuesta por mantener formas de democracia comunitaria y representativa de manera simultánea, no es una contradicción, siempre y cuando la perspectiva de poder de los sectores subalternos permita tener continuidad en la existencia histórico-social.

Otra relación explícita entre ambos autores se puede apreciar en torno al concepto de Estado. Tanto García Linera, como Zavaleta Mercado, lo comprenden como un espacio de disputa, con contradicciones y conflictos en su seno cuya expresividad no es monolítica en la historia sino más bien contingente y mutable a partir de las relaciones de fuerzas que desarrollen los actores sociales en disputa. En este sentido, estos dos intelectuales son críticos tanto de las posiciones instrumentalistas como estructuralistas y más bien se posicionan desde una perspectiva gramsciana y del último Poulantzas, es decir, de ese que ponía en tela de juicio las influencias de Althusser en su producción teórica. Al analizar el carácter colonial y aparente del Estado, extienden características que son replicables en todos los territorios de América Latina, por lo tanto, contribuyen en pensar, desde nuestro continente, condiciones globales del Estado.

De manera similar, las clases nacionales pueden comprenderse como formaciones pluri-identitarias, lo cual puede

ser comprendido como un antecedente tomado por García Linera para proyectar su propuesta de bloque plebeyo, sobre todo la forma multitud que adoptan los movimientos sociales. A su vez, las clases anti-nacionales son también prueba de cómo se ha materializado y perpetuado el Estado aparente. Sin embargo, acá también se puede apreciar una diferencia. Mientras que para el ex vicepresidente, la tarea es tornarlo integral, para Zavaleta Mercado esto no necesariamente debe ser así, sobre todo a partir de la idea de democracia como autodeterminación de las masas.

Este punto de divergencia permite aproximarnos a la pregunta planteada al final sobre la posibilidad de comunalizar el Estado. Mientras que para García Linera no sólo es deseable sino también posible, para Zavaleta Mercado esto no es tan claro en la medida en que las formaciones sociales abigarradas representan diferentes temporalidades históricas donde la representación misma de esas comunidades no pasa, necesariamente, por producir una unidad de la diversidad. Ahora bien, esto no quiere decir que el ex vicepresidente apunte a una homogeneización de la sociedad andina, sino a desarrollar las formas de democracia comunitaria en miras de sobrepasar el poder del Estado.

El concepto de trabajo vivo desde el marxismo latinoamericano

El capital es trabajo muerto que no sabe alimentarse, como los vampiros, más que chupando trabajo vivo, y que vive más cuanto más trabajo chupa.
Karl Marx

Enrique Dussel y Álvaro García Linera: Referentes del marxismo latinoamericano

Como hemos señalado en capítulos anteriores, tres grandes problemas emergen al momento de referirnos al marxismo latinoamericano. El primero de ellos, consiste en la existencia de un vacío y/o silencio en las grandes obras que han analizado la historicidad del marxismo[188], puesto que, si bien han visibilizado vertientes, corrientes y tradiciones, relevando diferencias y polémicas internas, han omitido referencias al desarrollo del marxismo latinoamericano. De la mano de lo anterior, existe un segundo problema, asociado a la insuficiencia de investigaciones en torno al marxismo latinoamericano, las que han estado particularmente centradas en la obra del peruano José Carlos Mariátegui, lo que se reduce a determinados sectores del continente americano, existiendo enormes lagunas en lo que respecta a otras zonas socio-económicas y culturales de América Latina. Y un tercer problema nos remite a la multiplicidad de planos (discursivo, organizaciones políticas, militancias, intelectuales, etc.) y disciplinas (sociología, filosofía, historia, etc.) en que se ha desarrollado el marxismo latinoamericano, todo lo cual dificulta la realización de investigaciones centradas en el plano de la historia de las ideas o de la cultura e instala el desafío

[188] Hobsbawm, E., Historia del marxismo. El marxismo en tiempos de Marx, España, Brugera Vol. 2, 1980a; Hobsbawm, E., Historia del marxismo. El marxismo en la época de la II Internacional, España, Brugera Vol. 3, 1980b; Hobsbawm, E., Historia del marxismo. El marxismo en la época de la II Internacional, España, Brugera vol. 4, 1980c; Hobsbawm, E. Historia del marxismo. El marxismo en la época de la II Internacional, España, Brugera vol. 5, 1981; Kolakowski, L. Op., cit. 2015.

de realizar indagaciones integrales, lo que, sin lugar a dudas, dota de complejidad el trabajo investigativo[189].

Considerando las problemáticas señaladas, el presente capítulo pretende analizar una pequeña parte de la producción teórica del marxismo latinoamericano, particularmente el abordaje realizado en torno al concepto de trabajo vivo. Para ello, nos detendremos en analizarlo, a partir de la producción teórico-política de dos incuestionables referentes intelectuales del marxismo latinoamericano, a saber, el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel y el político boliviano Álvaro García Linera. Preocupados por no desarrollar un análisis meramente teórico-abstracto, en torno al trabajo vivo, se intenta asociar el abordaje conceptual con la historicidad del trabajo intelectual y las modulaciones que van construyendo los autores de acuerdo con el momento en que realizan sus reflexiones.

Desde nuestra perspectiva, Enrique Dussel y Álvaro García Linera, son referentes actuales del marxismo latinoamericano, al menos por dos elementos: En primer lugar, porque han logrado desarrollar pensamiento creativo y original, preocupándose por no reproducir de manera abstracta los planteamientos de Karl Marx y los/as marxistas, desplegando un arsenal teórico y conceptual que pretende ser coherente con la realidad específica y concreta de la región. Es decir, son intelectuales que han avanzado en elaborar teoría situada y contextualizada, lo que genera tensiones y rupturas con las aún vigentes concepciones del marxismo ortodoxo y eurocéntrico. Y en segundo lugar, y vinculado a lo anterior, porque los autores han avanzado en un ejercicio teórico y político de traducción ubicada geopolíticamente, es decir, han intentado traducir la crítica universal al capitalismo, a partir de las relaciones sociales de dominación y explotación capitalistas considerando los dilemas específicos que se presentan en América Latina. En este proceso de traducción, se ha producido un proceso signado por mediaciones, intercambios y contaminaciones. En otros términos, podemos sostener que en sus obras encontramos un pensamiento poroso que entrecruza ideologías de raigambre emancipatoria, con intentos de explicar condiciones históricas específicas de

---

[189] Acha, O. & D'Antonio, D. Op., cit. 2010.

Latinoamérica. En esta clave, proponemos analizar el concepto de trabajo vivo y sus vinculaciones con los conceptos de comunidad y movimientos sociales[190].

Trabajo vivo en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel

La relación entre la producción filosófica de Enrique Dussel y la obra de Karl Marx y el marxismo, es problemática y compleja, puesto que osciló entre posiciones iniciales abiertamente anti-marxistas[191], hasta que a partir de finales de la década de los setenta, comienza a aproximarse con rigurosidad no dogmática a la obra del filósofo alemán, lo que lo llevó a reconocerse como cercano con ciertas corrientes del marxismo latinoamericano[192]. Luego de la lectura completa y sistemática de la obra de Marx, el filósofo argentino-mexicano reforzará los planteamientos de la filosofía de la liberación en términos de materialidad y radicalidad política. A partir de dicho proceso, en

---

[190] Franco, C. Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano. Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, Perú, 1981; Aricó, J. "Marxismo Latinoamericano", Norberto Bobbio, Nicola Matuceli y Gianfranco Pasquino (eds.), Diccionario de política. Volumen II. Siglo XXI Editores, México,1993, Pp. 942 – 957; Amadeo, J. "Mapeando el marxismo", Atilio Borón, Javier Amadeo, Sabrina Gonzalez (comps.). La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas. CLACSO, Argentina, 2006, Pp. 53 – 101; Massardo, J. "La recepción del pensamiento de Karl Marx en América Latina", Revista Estudios N° 95, Vol. VIII. Universidad de Valparaíso, 2009, pp. 35-63; Massardo, J. "El lugar del pensamiento de José Carlos Mariátegui en la exploración crítica de las formaciones sociales de América Latina", Documentos de Trabajo, magíster en historia, Universidad de Valparaíso, 2011; Cortés, M. Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual. Siglo XXI Editores, Argentina, 2015.

[191] La valoración del marxismo al interior de la Filosofía de la Liberación era un evidente punto de fractura. Para Enrique Dussel hasta su exilio en México, el marxismo se concebía como incompatible ontológicamente con la tradición latinoamericana (se le acusó de eurocéntrico) y con la metafísica de la alteridad, su anti-marxismo era propio del catolicismo conservador y tradicionalista de Argentina. Por lo mismo es importante explicitar que Dussel jamás fue marxista de formación o devoción, sino que llegó a Marx desde su condición de exiliado en México y desde su preocupación por la Ética.

[192] De hecho, en la obra "El marxismo en América Latina. Antología, desde 1909 hasta nuestros días" de Michael Lowy, el autor se refiere a Dussel como un filósofo y teólogo de la liberación.

su producción filosófica se incorporarán conceptos de evidente raigambre marxista como los de alienación, extrañamiento, exclusión, explotación, trabajo vivo, entre otros[193].

En 1976 Enrique Dussel, luego de sufrir un atentado de bomba en su domicilio en la ciudad de Mendoza, llega en condición de exiliado a México, país donde publicará el libro "Filosofía de la Liberación"[194], obra que sintetiza la trilogía antropológica escrita entre 1961 y 1968 y los tres tomos de "Para una ética de la liberación latinoamericana" publicados entre 1970 y 1974. A partir de ese momento, Dussel comenzará a introducirse en los escritos de Karl Marx elaborados entre 1857 y 1882. Para desarrollar dicho trabajo, analizó la edición castellana editada por Siglo XXI Editores; las ediciones alemanas del MEGA (Marx – Engels – Gasamtausgabe), elaboradas por el Marx-Engels-Lenin Institut de Moscú, y el MEW (Marx – Engels – Werke), publicado en la República Democrática Alemana; además de algunos manuscritos inéditos facilitados por el Internacionaal Instituut voor Sociale Geschiedenis (IISG) de Amsterdam.

Según el propio Enrique Dussel, las inquietudes que lo aproximaron a la obra de Marx fueron la creciente miseria y pobreza del continente americano; la necesidad de efectuar una crítica radical al capitalismo como sistema responsable de la marginalidad y la exclusión; el interés por dotar a la Filosofía de la Liberación de una filosofía económica y política; y la urgencia de superar el dogmatismo marxista-leninista, afianzando la izquierda latinoamericana[195].

La lectura dusseliana de la obra de Marx, se caracteriza por considerar severamente el desarrollo histórico de su producción teórica, recogiendo sus idas y venidas, considerando los niveles de "desorden" de su construcción discursiva, deteniéndose en su rigor metódico, analizando la evolución terminológica y conceptual, y estudiando las mutaciones que fue viviendo el plan de trabajo y sus temas de investigación. Además, la lectura

---

193 Infranca, A. El Otro Occidente. Editorial Antídoto, Argentina, 2000; Fornet-Betancourt, R. Transformación del marxismo. Ediciones Plaza y Valdés, México 2001; Cerutti, H. Filosofía de la Liberación Latinoamericana. Fondo de Cultura Económica. México, 2006.

194 Dussel, E. Filosofia de la Liberación, Nueva América, Colombia, 1996.

195 Dussel, E. "Auto-percepción intelectual de un proceso histórico", Revista Anthropos. Nº180, España, 1999, pp. 13-36.

dusseliana de Marx recogió las potencialidades teóricas que, desde Latinoamericana, entregaban aportes creativos a la comprensión y transformación de la realidad social. Desde nuestra perspectiva, es una lectura que articula rigurosidad metódica y creatividad interpretativa[196].

Para Enrique Dussel, el fundamento práctico, histórico y político del pensamiento de Marx, radica en concientizar a los trabajadores de la mistificación, fetichización e injusticias del capital. En palabras de Dussel: "Marx, solidario con los intereses del proletariado, puede ejercer el juicio crítico, ético-práctico, teórico-científico y dar, al mismo tiempo, una conciencia político-revolucionaria al proletariado"[197]. Desde esta perspectiva Dussel reconoce en Marx un intelectual orgánico, que desarrolla toda su producción teórica, articulada a los intereses y necesidades de la clase obrera, a los sectores explotados y dominados de su tiempo. Su producción teórica se debió y se entregó a los procesos de lucha y liberación de las clases oprimidas. Su servicio como intelectual orgánico, como intelectual y militante radicó en concientizar a los trabajadores de las razones de su miseria, del robo que realiza el capital al trabajo vivo, y por lo mismo, de la urgencia de reapropiarse de su trabajo y sus vidas[198].

Para el filósofo argentino mexicano, la pertinencia, necesidad y urgencia de Marx para la actualidad Latinoamericana, persiste en tanto su obra permite profundizar en el cuestionamiento ético-político al capitalismo. La subsunción del

---

[196] Para ejemplificar el carácter creativo y heterodoxo de Dussel, es interesante agregar que el filósofo argetino-mexicano debatió con aquella tradición del marxismo occidental, representada en Georg Lukacs, Karel Kosik y Ernest Bloch, que desarrollaron el concepto de totalidad para comprender la complejidad de la realidad social. Dussel reconoció la importancia del concepto de totalidad, para analizar el capital ya-dado, pero agregará la importancia del concepto de exterioridad (trabajo vivo) para comprender la realidad más allá del capital. Para Dussel, una vez que el capital existe el concepto de totalidad es fundamental, pero en el proceso de constitución, en el tránsito del dinero al capital, el concepto de exterioridad es clave. Se afirma entonces, que el trabajo vivo (exterioridad, no-capital) es anterior al capital.

[197] Dussel, E. Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63. México, Siglo XXI Editores, 1988, p. 307.

[198]Dussel, E. "El programa científico de investigación de Carlos Marx (Ciencia social funcional y crítica), VVAA "Cuadernos de Herramienta. Debate: Marxismo y epistemología. Editorial Herramienta, Buenos Aires, 2007, disponible en: https://www.herramienta.com.ar/articulo.php?id=180

trabajo vivo al capital, la negación de su alteridad, la cosificación, objetualización y mercantilización del trabajo, representan en su conjunto[199] "el mal originario, la perversidad ética por excelencia de la realidad capitalista".

Considerando lo anterior, en el siguiente apartado nos detendremos en analizar la categoría de trabajo vivo en la obra de Enrique Dussel, desarrollada particularmente entre los años 1977 y 1990. Para ello, los textos analizados fueron los cuatro libros titulados: "La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse", "Hacia un Marx desconocido. Comentarios a los escritos del 61-63", "El último Marx (1863–1882) y la liberación latinoamericana", y "Las metáforas teológicas de Marx". Y entre los artículos debemos destacar "Sobre la juventud de Marx (1835-1844)"; "El fetichismo en los estudios de juventud de Marx"; "La religión en el joven Marx (1835-1849)". Estos artículos se encuentran publicados en Dussel, E. (1982), "Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación". Por otro lado, "Semejanzas de la estructura de la lógica de Hegel y El Capital de Marx"; "Trabajo vivo y Filosofía de la Liberación"; "Las cuatro redacciones de El Capital", se encuentran en Dussel, E. (1994), "Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación". Finalmente revisamos el estudio preliminar elaborado por Dussel al "Cuaderno tecnológico-histórico (1851) de Marx".

El trabajo vivo como exterioridad del capital

Para el filósofo argentino-mexicano el concepto[200] de trabajo vivo, es central en la obra de Marx, pues es el punto de partida, el desde-donde emerge su discurso crítico. Según los planteamientos dusselianos, el concepto de trabajo vivo se encuentra implícito en toda la obra del filósofo alemán y es desde él que brotan todos los demás conceptos y categorías. Desde el trabajo vivo, Marx podrá juzgar ética y políticamente las

[199] Dussel, E. La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse. México, Siglo XXI Editores, 2010, p. 354.

[200] Según Dussel, para el método elaborado por Marx, un concepto es algo más acabado y verdadero que una categoría. Las categorías son momentos analíticos del concepto, son instrumentos de interpretación. Ahora bien, tanto los conceptos como las categorías, son parte del discurso sistemático y científico de Marx.

relaciones sociales de dominación propias del capitalismo. En sus palabras: "la categoría de trabajo vivo es el punto de partida metafísico radical de todo el pensamiento de Marx"[201].

Para Dussel, el concepto de trabajo vivo elaborado por Karl Marx, es coincidente con el concepto de exterioridad y alteridad desarrollado por la filosofía de la liberación desde la década de los sesenta. En coherencia, el trabajo vivo refiere a aquello que se encuentra más allá del horizonte del capital, es su exterioridad, es el no-capital, la subjetividad creadora de valor, es el hontanar exterior al fundamento de la totalidad del capital. El trabajo vivo, productivo, no subsumido al capital es afirmado como exterioridad, como actividad, como posibilidad. El trabajo vivo no-es valor, no-es dinero, no-es capital. El trabajo vivo es lo otro del capital[202].

Retomando las palabras de Dussel:

> El trabajo vivo, en cuanto trabajo humano, actualidad de la persona y manifestación de su dignidad, se sitúa en cuanto tal fuera, más allá, trascendiendo o como lo hemos llamado en otras obras, en la exterioridad del capital. El trabajo vivo no-es el trabajo objetivado. El primero es el hombre mismo, la actividad, la subjetividad, la fuente creadora de todo valor; lo segundo es la cosa, el producto, el valor producido. De esta manera, la crítica del capital (como totalidad cósica) se efectuará desde la exterioridad del trabajo vivo. Exterioridad real más allá, trascendental, del ser del capital, del valor (como cosa efectuada). La realidad del no-capital (…) es el ámbito desde donde se cumple la crítica de la totalidad del valor que se valoriza (cosa): La crítica del capital[203].

---

[201] Ibid, p. 75.
[202] El único autor de la bibliografía revisada que polemiza con Dussel en torno a la importancia del concepto de trabajo vivo es Ariel Petruccelli, quien, afirmándose en la crítica de Marx al Programa del Gotha elaborado por el Partido Obrero Alemán, sostiene que el trabajo no es la fuente de toda riqueza, puesto que la naturaleza posee la misma importancia que el trabajo.
[203] Dussel, E., op., cit., 1988, p. 293.

A lo planteado, se puede agregar que el concepto de trabajo vivo comienza a desarrollarse con profundidad en los Manuscritos de 1861- 1863, pues al decir de Dussel:

> (…) hasta ahora, Marx había hablado de trabajo concreto, o abstracto objetivado. Apenas aquí comienza a construir una categoría nueva: 'Trabajo vivo'. La mercancía, el dinero, y así el capital, son valor, trabajo objetivado. Mientras que el trabajo vivo no es valor, sino que es creador de valor. "Ser" valor, "poner" valor y "crear" valor son tres conceptos absolutamente diversos para Marx[204].

Retomando los textos de Marx, se cita:

> Lo único que se contrapone ante el trabajo objetivado es el trabajo no-objetivado, el trabajo vivo. Uno está en el espacio, el otro es trabajo dado en el tiempo; uno está en el pasado, el otro en el presente; uno es valor de uso incorporado, el otro se da como actividad humana en proceso y es comprendido en el proceso de estar objetivándose; uno es valor, el otro es creador de valor. Se intercambiará valor dado por la actividad creadora de valor[205].

Como ya lo planteamos, el trabajo vivo es una preocupación ética y política en Marx, por ende, la subsunción de este por parte del capital representa la perversidad del sistema capitalista. Cuando el trabajo es incorporado al capital mediante el acto de la subsunción (concepto en el cual nos detendremos más adelante), este pasa a ser una determinación, un momento del capital, perdiendo todo atisbo de autonomía. De esta manera, "El capital se las arregla para que el trabajo vivo produzca la riqueza ajena y la pobreza propia"[206]. El capital domina y se apropia del

---

[204] Ibid., p. 63.
[205] Idem.
[206] Dussel, E., op., cit., 2010, p. 218.

trabajo vivo, es decir de la fuente creadora de todo valor, logrando así asegurar su riqueza imperecedera.

Citando el capítulo Nº 6 inédito de El Capital, Dussel transcribe:

> Las funciones que ejerce el capitalista no son otras que las funciones del capital mismo – del valor que se realiza succionando trabajo vivo – ejercidas con conciencia y voluntad. El capitalista sólo funciona en cuanto capital personificado, es el capital en cuanto persona; del mismo modo el obrero funciona únicamente como trabajo personificado que a él le pertenece como suplicio, como esfuerzo, pero que pertenece al capitalista como sustancia creadora y acrecentadora de riqueza. Ese trabajo, en cuanto tal, se presenta de hecho como un elemento incorporado al capital en el proceso de producción, como factor vivo, variable. La dominación del capitalista sobre el obrero es por consiguiente la de la cosa sobre el hombre, la del trabajo muerto sobre el trabajo vivo[207].

La subsunción del trabajo vivo por parte del capital se asemeja a una lucha entre la vida (trabajo vivo) y la muerte (trabajo objetivado). Retomando una metáfora de Marx, Dussel afirma que el capital es una suerte de vampiro, es decir un sujeto muerto, que sólo se vivifica chupando o consumiendo trabajo vivo. Cuando el trabajo vivo es subsumido por el capital, surge la fuerza de trabajo, el trabajo objetivado, asalariado, devenido valor, mercancía, dinero. La subsunción del trabajo vivo representa la negación y el aniquilamiento de la exterioridad por parte del capital.

Como se puede observar, la relevancia del concepto de trabajo vivo según la lectura dusseliana de la obra de Marx, permite profundizar en el problema de la exterioridad del capital. El trabajo vivo, como fuente creadora de capital, como otro-que-el-capital, contiene un potencial radical para pensar en la

---

207 Dussel, Enrique, El último Marx (1863 – 1882) y la Liberación Latinoamericana. México Siglo XXI Editores, 1990, p. 33.

superación de la totalidad capitalista. En este sentido, el trabajo vivo, permite pensar en las posibilidades de ruptura y apertura de la totalidad hegemónica. Ahora bien ¿Cómo se articula este concepto con las categorías que encarnan las luchas contra el capital? ¿Cómo se vincula el trabajo vivo con la categoría de movimientos sociales o populares? Parte de esas reflexiones se pueden encontrar en el tratamiento conceptual que realiza García Linera en tanto este sería la potencialidad emancipatoria que tendrían los sectores históricamente oprimidos en Bolivia. Más adelante retomaremos este planteamiento.

El aniquilamiento del trabajo vivo: subsunción y plusvalor

A partir de la lectura de Marx, Enrique Dussel entiende el capital como una relación social de producción, no neutral, sino coactiva y de dominación, basada en la mercantilización y cosificación del trabajo. El capital es analizado como proceso, como relación, como movimiento.

> En realidad el capital no es un instrumento, un ente, una cosa, sino que es un proceso, una totalidad que permanece en el tiempo: Fruto del trabajo, instrumento del trabajo, totalidad que incluye al trabajo y al producto del trabajo; un círculo que se retuerce sobre sí mismo, en cuyos diversos momentos siempre es capital[208].

Entendido el capital como relación social, el filósofo argentino-mexicano agrega que éste posee la enorme capacidad de producir y reproducirse como relación social de dominación, destruyendo en el trabajador toda otra posibilidad de reproducción de su vida, y ampliando la relación de dominación, al incrementar las condiciones de explotación y aumentar constantemente la masa de trabajadores. Relevante es entonces detenernos en las reflexiones de Dussel sobre la compleja relación entre capital y trabajo (vivo).

Planteado *grosso modo,* la relación capital/trabajo se explica de la siguiente manera: El/la trabajador/a desprovisto de los

[208] Dussel, E., op., cit., 2010, p. 132-133.

medios de producción y urgido por garantizar la reproducción de su vida, debe vender parte de su capacidad de trabajo (mercancía) a cambio del pago de un salario (dinero); con ese dinero puede acceder a la compra de mercancías que le permitirán reproducir su existencia. Por su parte el/la capitalista, recibe fuerza productiva que crea valor, a cambio del pago de un salario (dinero). El capitalista, utiliza el trabajo del otro (mercantilización del trabajo) para producir mercancías, las cuales venderá por más dinero. Así, el valor del capital inicial se mantiene, produce y reproduce.

De acuerdo con lo planteado, la relación capital/trabajo se desarrolla a partir de dos términos: Por un lado, el capital posee trabajo objetivado como dinero; y por otro, el trabajo (empobrecido) tiene la necesidad de venderse a sí mismo. Es decir, el capitalista recibe la fuerza productiva del trabajador, la que le permite mantener, producir y reproducir el capital. Y por su parte, el trabajador vende su corporalidad viviente, vende un tiempo determinado de su capacidad de trabajo a cambio de un salario. La compra y venta de la fuerza de trabajo se materializa en el contrato o título de propiedad sobre la mercancía, dándose así la subsunción del trabajo al capital.

Mediante la subsunción del trabajo al capital, el trabajo pasa a ser "trabajo como capital", es decir, momento constitutivo del capital. "El trabajo produce el capital (que no es sino trabajo objetivado), pero desde el intercambio por contrato de trabajo asalariado el ser del trabajador 'presupone' ahora al capital, es un momento del mismo capital"[209].

Dussel, recogiendo los planteamientos de Marx y a partir de los conceptos de subsunción y plusvalor, acusa la perversidad ética de la relación capital/trabajo. Se afirma así que:

> (…) el momento central ético-político, ontológico y aún meta-físico del pensamiento dialéctico de Marx, se encuentra en el enfrentamiento entre trabajo vivo (en la exterioridad, en la pobreza, como pobre y pueblo) y el poseedor del dinero. La transformación del dinero en capital se debe, exactamente, a la subsunción del trabajo vivo,

[209] Ibid., p. 146-147.

> a su alienación determinada por una relación que es la que transustancia el dinero en capital[210].

a. Subsunción del trabajo vivo al capital

La subsunción del trabajo vivo al capital implica transformar al trabajador en una cosa, en un momento del capital. Marx distinguió en los Manuscritos de 1861 – 1863 tres modos de subsunción del trabajo al capital: En primer lugar, Marx analizó críticamente el fenómeno de la cooperación en el trabajo capitalista. La cooperación, entendida como forma de sociabilidad bajo control del capital, permite aumentar la potencia productiva del trabajo y de esta manera incrementar el plusvalor. En un segundo modo de subsunción, cobra importancia el tema de la división social del trabajo, el cual implica segmentar y tecnificar el proceso productivo a tal punto, que el trabajador pierde el control de lo que produce, siendo únicamente el capital quien controla la totalidad del proceso. Obviamente, la división social del trabajo permite aumentar la potencia productiva e incrementar el plusvalor. Finalmente, un tercer modo de subsunción se logra mediante la incorporación de la maquinaria al proceso productivo. La máquina, en tanto capital, logra reducir el valor de las mercancías, pues disminuye el tiempo de trabajo necesario, reduce costos, acelera el proceso productivo, incrementa la intensidad del trabajo, y así logra aumentar el plustrabajo y el plusvalor[211].

Reconociendo la exterioridad del trabajo vivo con respecto al capital, Dussel, afirma que éste último se las arregla para subsumirlo, incluirlo, incorporarlo como momento de su propia esencia, logrando así concebir al trabajo como un presupuesto del capital. El proceso de subsunción del trabajo vivo es explicado por el filósofo argentino-mexicano a partir de 2 partes:

1. La subsunción formal. Ésta consiste en la coacción o disolución violenta de los vínculos del hombre y la mujer con la tierra, los instrumentos de trabajo y la comunidad, lo que los

---

210 Dussel, E., op., cit., 1990, p. 214.

211 Dussel, E. "Estudio preliminar al 'Cuaderno tecnológico-histórico'". En Marx, K. Cuaderno tecnológico-histórico (Extractos de la lectura B 56, Londres 1851). Puebla, México. Editorial Universidad Autónoma de Puebla, 1984.

obliga a vender su capacidad de trabajo para poder sobrevivir. Al venderse como mercancía, el ser humano deja de ser exterior al capital, subsumiéndose a él. Con la subsunción del trabajo al capital, comienza la negación de la alteridad del trabajo, constituyéndose como ser-para-otro.

2. La subsunción material o real. Sólo con la revolución industrial el trabajador será realmente subsumido al capital. Con la introducción de la maquina al proceso de producción, el trabajador deja de ser consciente y rector del proceso productivo. El trabajador y la máquina, al ser subsumidos por el capital, son los momentos productivos por excelencia, son aquellos que crean plusvalor al capital[212].

Como se puede observar y como ya sostuvimos, es en el proceso de subsunción del trabajo al capital, en la negación de la exterioridad del capital, donde reside la perversidad ética del capitalismo. Enrique Dussel describe ese proceso de la siguiente manera:

> La capacidad de trabajo es, en el cara-a-cara anterior al intercambio, la posibilidad de efectivizar su valor de uso (el trabajo mismo). Después de realizado el contrato, el poseedor del dinero promete pagar en el futuro (…) por usar la efectivización o actualización de dicha capacidad (…). El trabajador acepta la oferta y entrega (…): aliena, vende dicha capacidad (…). Jurídica, formalmente, esa capacidad es ahora del propietario del dinero, es capital porque ha subsumido, asimilado, incorporado, totalizado trabajo vivo[213].

b. El plusvalor como fundamento del capital

Para Enrique Dussel[214], el tema del plusvalor ha sido uno de los principales aportes de Marx al desarrollo del pensamiento de la humanidad. Para llegar a constituir la complejidad del concepto de plusvalor, Marx debió abordar categorías más

---

[212] Dussel, E., op., cit., 2010.
[213] Dussel, E., op., cit., 1988, p. 69.
[214] Idem.

simples como las de dinero, mercancía, trabajo, salario, plustiempo, entre otros; además de desplegar un rico y enorme debate con diferentes representantes de la economía política clásica.

Para Marx, el plusvalor surge como resultado de la explotación del capital sobre el trabajo, y se entiende como aquel proceso mediante el cual el trabajo permite auto-reproducir al capital, mediante su valorización. El plusvalor que posee el capital al término del proceso de producción capitalista significa que el tiempo de trabajo objetivado en el producto es mayor que el salario entregado por el capital. En otros términos, el capital no paga al trabajador la totalidad de su trabajo objetivado. Aquello que para el capital es plusvalor, para el obrero es plustrabajo. El obrero realiza un trabajo necesario que permite reproducir su existencia, y un trabajo forzado que permite al capital incrementar su valor. La riqueza del capital proviene del trabajo forzado realizado por el trabajador, del plustrabajo que el obrero entrega al capital.

> El capital encubre al obrero su propia autogestación, produce plustrabajo en un intercambio desigual como si fuera igual; el plustrabajo al ser objetivado es el plusvalor. Subjetivamente, en el trabajador, el plustrabajo es el creador del plusvalor, como momento objetivo del capital como capital[215].

Recién en la redacción de "El Capital", Marx profundizó en el concepto de plusvalor, elaborando los conceptos de plusvalor relativo y absoluto. El plusvalor relativo, planteado de manera general, pasa desapercibido al trabajador, en tanto se configura como capital pasando por ejemplo por ser una nueva máquina. Mientras que el plusvalor absoluto, es reconocido como dominación pura y simple, en tanto implica aumentar el tiempo de trabajo o disminuir los salarios. Citando un apartado de Marx en El Capital, Dussel trascribe:

> Denomino plusvalor absoluto al producido mediante la prolongación de la jornada de

[215] Dussel, E., op., cit., 2010, p. 166.

> trabajo; por el contrario, al que surge de la reducción (absoluta) del tiempo de trabajo necesario y del consiguiente cambio en la proporción de magnitud que media entre ambas partes componentes de la jornada de trabajo, lo denomino plusvalor relativo[216].

El capital, en su dinámica de auto-valorización, oscila entre el plustrabajo absoluto y relativo. Sin embargo, el plustrabajo absoluto tiene un límite: si el trabajador trabaja más de 16 horas diarias, probablemente se enferme o incluso muera, por lo que resulta deseable al capital, incrementar las fuerzas productivas, mediante el desarrollo técnico y tecnológico (plustrabajo relativo). El plusvalor absoluto llega a su límite cuando la explotación pone en riesgo la vida del trabajador; mientras que el plusvalor relativo tiene su límite, cuando la disminución del valor del producto (desvalorización) lo lleva a la crisis.

Finalmente, cabe agregar que Marx estableció una clara diferenciación entre los conceptos de ganancia y plusvalor. El concepto de plusvalor es el fundamento de la ganancia y no se da en la esfera de la circulación (como si lo hace la ganancia) sino que en la producción. La ganancia es sólo una forma fenoménica del plusvalor. El plusvalor es lo invisible y esencial, mientras que la ganancia se encuentra en la superficie de los fenómenos. El capital aparenta ser auto-creador de ganancia (e interés), pero esto es simplemente plusvalor, es decir trabajo vivo impago. Marx desfetichiza y desenmascara al capital, al descubrir la categoría económica, antropológica y ética de plusvalor.

Considerando los elementos planteados, parece relevante que los movimientos sociales y populares no abandonen las reflexiones sobre las complejas relaciones que asumen el capital y el trabajo, dentro de las cuales los conceptos de trabajo vivo, subsunción y plusvalor son centrales. Esto implica que las formas de subjetivación política de los sectores subalternos asuman como propias las capacidades creativas que se entretejen en los intersticios de las relaciones capitalistas de producción que, si bien son hegemónicas, no alcanzan a cubrir la totalidad de las relaciones sociales. Como veremos a continuación, la categoría de

---

216 Dussel, E., op., cit., 1990, p. 152.

comunidad, desarrollada por Álvaro García Linera, entendida no como antecedente histórico a la valorización del valor sino contemporáneo a este, nos permitirá introducir nuevas claves de lectura que mixturan reflexiones filosóficas y sociológicas sobre la posibilidad real de antagonismo que pueden ejercer ciertos sectores en las luchas radicales por la transformación del estado de cosas.

Trabajo vivo y comunidad: teoría y práctica en Álvaro García Linera

Los estudios sobre la producción teórica de García Linera se han centrado, principalmente, en dos elementos: el primero es en el Estado[217], mientras que el segundo se enfoca en su atípica trayectoria de vida[218]. Otros, como la comunidad y el trabajo vivo ha pasado casi desapercibidos como eje explicativo de su producción. Salvo por Sylvia de Alarcón[219] y Dominque Temple[220] no existe reflexión profunda sobre este concepto el cual consideramos central en su configuración teórica.

Ahora bien, estudiar la obra de cualquier intelectual requiere de cierta historicidad, que permitan atender los contextos de producción que contextualizan sus reflexiones. En otras palabras, los conceptos mutan desde situaciones políticas y sociales determinadas, sobre todo en quienes mediante sus libros intervienen en la realidad.

Este breve *excursus* nos permite situar las reflexiones sobre el trabajo vivo de García Linera y es que alguien con tan atípica trayectoria de vida, que va desde la militancia guerrillera hasta la vicepresidencia, necesariamente debe ser pensado en perspectiva. El apartado que presentamos piensa su desarrollo en tres

---

217 Scicerone, D., "Estado, poder y revolución. Traducciones gramscianas y poulantzeanas en Álvaro García Linera", Chile, Demarcaciones, 2017, 1-15; De la Rocha Rada, P., "Estado y estatalidad en René Zavaleta Mercado y Álvaro García Linera", Bolivia, Bolivian Studies, 2014, 90-101; Levinson, B., "Expediency of Movimiento al Socialismo: leftist or indigenous politics? Inglaterra, Culture, Theory and critique, 2015, 366- 380.

218 Danilla, A. Op., cit, 2011; García Linera, Á.; Gutiérrez, R.; Benavente, C.; Patzi, F.; Prada, R.; Suárez, H., Bourdieu leído desde el sur, Bolivia, Plural editores, 2000.

219 De Alarcón, S. Op., cit, 2010.

220 Temple, D. Op., cit, 2010.

momentos: su militancia guerrillera, su análisis carcelario, y, finalmente su período de "intérprete". En este último, el intelectual boliviano trata de vincular trabajo vivo con comunidad y estos con los movimientos sociales. Tanto Blanco[221] como Pulleiro[222] y Stefanoni[223] realizan una historización de la producción teórica del autor dejando entrever la multiplicidad de pensamientos que se encuentran presentes en su configuración teórica.

Teniendo esto en consideración, sostenemos dos cosas: la primera es que el trabajo vivo no se puede comprender de manera aislada sino como fundamento de la práctica comunitaria, sin embargo, y esto es característico de la obra de García Linera, este tiene diferentes tratamientos a partir de cómo se va desarrollando la coyuntura política boliviana. En este sentido, sostenemos que el trabajo vivo excede las interpretaciones productivas que algunos realizan, por ejemplo, Antunes[224], y se aproximan, aunque manteniendo sus distancias, a como Enrique Dussel[225] lo analiza, designándolo como exterioridad del capital.

Los diferentes tratamientos sobre el trabajo vivo los identificamos en aproximaciones que lo consideran desde una perspectiva ligada a la producción propiamente tal, hasta la capacidad que tendrían los movimientos sociales de enfrentar la forma valor.

Así, nos proponemos responder preguntas tales como: ¿Qué papel juega el trabajo vivo en la conceptualización comunitaria de García Linera?, ¿Cuál es el dispositivo teórico que permite pensar el trabajo vivo, la comunidad y los movimientos sociales? ¿Dónde se afinca el origen de las reflexiones sobre el concepto? De esta manera, buscamos contornear dos elementos que permitan dialogar la propuesta dusseliana con la del ex vicepresidente boliviano a partir de una genealogía del trabajo vivo hasta el vínculo que se entabla entre este y la capacidad política de la comunidad y de los movimientos sociales.

---

221 Blanco, O., "La teoría y el poder: Álvaro García Linera y la nueva utopía boliviana", Revista Republicana, 14:3, 2013.

222 Pulleiro, A. Op., cit, 2016.

223 Stefanoni, Pablo (Comp). La potencia plebeya, Argentina, CLACSO, 2015a.

224 Antunes, R. Los sentidos del trabajo. Ensayo sobre la afirmación y la negación del trabajo. Buenos Aires: Herramienta-Taller de Estudios Laborales, 2005.

225 Dussel, E., op., cit., 1988.

Genealogía del trabajo vivo, las reflexiones guerrilleras y carcelarias

Las primeras aproximaciones hacia el concepto de trabajo vivo en la obra de Álvaro García Linera se pueden rastrear en las primeras reflexiones de su militancia guerrillera. Es en ese entonces, entre finales de la década del ‘80 hasta los inicios de los ‘90, donde el ex vicepresidente de Bolivia comienza a pensar las potencialidades explicativas que el elemento contiene en relación con la capacidad emancipatoria de la comunidad.

Es más, según García Linera, la práctica misma de los seres humanos no podría ser comprendida sino se toma en consideración el trabajo vivo, en sus palabras:

> Asumir la realidad y la observación de esa realidad es en todo momento una actividad viva del hombre, parte del continuo laboratorio práctico, es asumir en la Historia el punto de vista de la práctica creadora por encima de sus resultados temporales objetivados, esto es, del trabajo vivo como fundamento de la Historia y su transformación[226].

Además de vislumbrar las potencialidades emancipatorias del concepto, este engendraría una manera particular de comprender la realidad, la cual sólo sería apreciable a partir de la transformación histórica, es decir, en términos epistemológicos, del movimiento de lo real.

De este modo, para García Linera, la realidad no sería algo dado, sino más bien, un constante cambio a partir de cómo se va transformando la Historia. De esta manera, el autor es capaz de vincular, de manera singular, teórica y práctica, puesto que ambas no se pueden comprender sino es mediante una relación contradictoria como unidad dialéctica. En este sentido, la tensión que se genera entre ambos términos produce elementos

[226] García Linera, Á. De demonios escondidos y momentos de revolución: Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo capitalista, Parte 1, Bolivia, Ofensiva Roja, 1991, p. 41.

particulares capaces de tender hacia formas desenajenantes en términos económicos y políticos.

Esto último es fundamental, puesto que es desde este aspecto donde se afincarían las posibilidades de transformar la sociedad, por medio de una materialización concreta del trabajo vivo. En otras palabras, la formulación de que, mediante la actividad práctica, y no meramente contemplativa, se puede logran cambios radicales, nos permite ampliar la idea de que el trabajo vivo es solo parte de la producción, ya que en él se encuentra la capacidad de modificar la historia, por ende, este contiene la potencialidad de (re)producir condiciones de vida no alienadas.

Si bien el tratamiento al trabajo vivo no ha sido considerado como un elemento central en la obra del autor en cuestión, creemos que esto se debe a la poca relación que se ha realizado entre sus escritos tempranos y maduros. Esto porque la idea de comunidad encontraría su base explicativa en dicho elemento, puesto que si la comunidad es comprendida como relaciones sociales no alienadas[227],esto se debe a la extensión del trabajo vivo, puesto que:

> Emprender el conocimiento de la comunidad, más allá de la carga ética en la que se regocija un etnicismo (sic) romanticón, requiere hilar los recorridos densos, vigorosos y extendidos del trabajo-vivo, la forma social de comunidad, que conquista trechos de autonomía, que no sucumbe a la fatalidad de la autonomización de su poderío y que verifica en el espacio de la producción de medios materiales de vida la elección del común hacer[228].

Ahora bien, ¿Cómo surgió el salto explicativo que vinculaba el trabajo vivo al concepto de práctica para luego identificarlo como las “trazas de autonomía” de la comunidad?

---

[227] García Linera, Á. Op. cit, 2010a.

[228] García Linera, Á.; Gutiérrez, R.; Iturri, J.; Prada, R.; Spedding, A.; Súarez, H.; Velarde, A., Las armas de la utopía: Marxismo provocaciones heréticas, Bolivia, Punto Cero, 1996, p. 99.

La respuesta a esa pregunta es compleja de contestar, ya que el grueso de sus reflexiones en torno al trabajo vivo se realiza en dos momentos muy particulares de su trayectoria intelectual: la guerrilla y la cárcel, de este modo, a pesar de que pudiera pensarse una continuidad explicativa, lo que opera es más bien una aproximación que le otorga una relevancia central al concepto para luego, en prisión, profundizar respecto de las expresividades políticas y sociales del trabajo vivo.

En su libro más conocido, "Forma valor y forma comunidad"[229] observamos una cierta ambigüedad en el tratamiento sobre el trabajo vivo, ya que a momentos es tratado en su acepción ligada a los procesos de consumo productivo de los medios de producción y del objeto de trabajo como señalara Marx[230]. Sin embargo, la segunda interpretación de esta ambivalencia, es cuando comienza a extender sus reflexiones para que estas terminen conceptualizándolo como el no-ser del valor[231].

Según García Linera, la forma general que adopta el valor en las formaciones sociales capitalistas es la mercancía. De este modo, las capacidades creadoras de los seres humanos se encuentran subyugadas a una forma de valorización muy particular, a saber, la valorización del valor. Bajo esta propuesta, el proceso de trabajo posee diferentes momentos en la producción que permiten ir analizando el desarrollo mismo de cómo la fuerza de trabajo es el fundamento de la producción de plusvalor que, en definitiva, posibilita la diferenciación de clases. En este sentido, el intelectual boliviano identifica tres aspectos fundamentales del trabajo en el modo de producción capitalista: (i) el trabajo como acto que modifica al objeto (ii), la supresión de la diferencia entre objeto de trabajo y el propósito del trabajo, es decir, el trabajo-en-acto y (iii) la "transubstanciación" de la valorización de la mercancía, o, en otras palabras, el traspaso del trabajo vivo al objeto:

> (...) el trabajo al autorrealizarse en su forma de actividad y al consumir las "características objetivas del objeto" de trabajo, consume a la vez los medios de trabajo que, de simples

[229] García Linera, Á., Op., cit. 2015b..
[230] Marx, K, El Capital, México, Siglo XXI, 2017.
[231] García Linera, Á, op., cit., 2015b.

> intenciones transformativas materializadas, pasan ahora a ser realidades vivificadas por el trabajo vivo que los pone en movimiento, y ante el cual existen como "conductores", como "transmisores[232].

Sin embargo, es mediante la subyugación del trabajo vivo a la forma valor, esta última comprendida como la manifestación política de la valorización del valor, donde la primera puede mostrar su potencialidad subversiva. Esto porque la objetivación de él es una singularidad del capitalismo, que no se ha repetido en otro momentos de la historia, ya que aún en sociedades no-capitalistas antiguas la producción permitía la creación productiva por fuera de la dominación de las clases poseedoras, ya sea mediante tierras comunes, uso compartido del suelo, etc., en consecuencia, la subsunción formal de la capacidad creativa del género humano nos permite asumir que en ese aspecto es donde reside la posibilidad de superación del dominio de clases.

La relación entre trabajo vivo y trabajo objetivado es inversamente proporcional, es decir, mientras el segundo se valoriza el primero se desvaloriza, esto porque la objetivación del trabajo implica, en el modo capitalista de producción, una subyugación de los cuerpos, mentes y capacidad creativa de los trabajadores a las clases dominantes, sin embargo: "Esta relación de coerción del trabajo vivo en el proceso del trabajo inmediato, brutal y opresiva, es sin embargo mediata porque está sustentada en una relación formal de iguales que encubre esta radical expropiación: el intercambio del valor de uso de la capacidad de trabajo por su valor de cambio"[233]. En otras palabras, la forma valor, es decir, la estructuración política de la preponderancia del valor de cambio por sobre el de uso, se erige en la producción como una relación entre iguales, mediadas por el derecho, para subyugar al trabajo vivo y en consecuencia al valor de uso.

Ahora bien, según el autor la forma valor no habría logrado subsumir todas las relaciones a la producción capitalista, es decir, la completitud de la subsunción formal sería más bien un horizonte concreto más que algo real. De esto se desprende, que aún existan formas comunitarias en Bolivia que coexisten

---

232 Ibíd., p. 118.
233 Ibíd., p. 133.

indistintamente de su temporalidad histórica. Esta coexistencia no es pacifica, en tanto la forma capitalista busca constantemente subsumir sus producciones precedentes, razón por la cual el trabajo vivo se torna fundamental:

> El trabajo vivo no es valor, pues es justamente el "trabajo-no-objetivado", el no-valor; tampoco posee valor porque no contiene trabajo pasado; la que posee valor es la capacidad de trabajo de la que brota, el trabajo-vivo es "actividad fluida", creadora que en el proceso de valorización existe como "creadora del valor", es decir, lo que es directamente su no-ser, el valor. La capacidad de trabajo corporizado ha devenido entonces en "poder"[234].

El trabajo vivo, al existir como no-ser del capital deviene inmediatamente su antagonista en cuanto este representa lo contrario a la objetivación-valorización que requiere el capital para su reproducción. Ahora bien, sería en las formas comunitarias donde residirían las posibilidades de que el trabajo vivo logre imperar a la objetivación, puesto que:

> (…) la aglutinación comunitaria en la forma ancestral o arcaica actúa como fuerza de unificación de las condiciones de trabajo, como finalidad de la producción y como fundamental fuerza productiva social y cuerpo unificatorio del trabajo humano en los procesos de trabajo, también en torno a ella se construye la calidad social específica de las relaciones de control y soberanía del trabajo vivo respecto al objeto, al medio y al producto del trabajo[235].

En otro sentido, las formas de control del trabajo comunitario permiten potenciar la capacidad productiva del trabajo vivo en tanto este sería la contracara de la valorización del capital. De este modo, la posibilidad de que en las relaciones

---

[234] Idem.
[235] Ibid., p. 286.

comunitarias de producción se afinque una potencialidad autonómica residiría justamente en este aspecto, las formas de no-control de este. Esto último lo grafica García Linera en las siguientes palabras:

> (…) la comunidad como forma productiva y reproductiva, no es un desdoblamiento a las reglas capitalistas sino una entidad reproductiva que la antecede y que, a pesar de su contemporánea supeditación formal y real a determinadas reglas de funcionamiento económico capitalista, es directamente una forma reproductiva no capitalista; esto es, no fundamentada material ni simbólica ni en la lógica del valor mercantil autonomizado[236].

En relación con esto último, si entendemos al capitalismo como valorización del valor que objetiva al trabajo vivo en una búsqueda constante por mercantilizarlo, en este proceso, se estaría refutando a sí mismo, ya que la reproducción del trabajo vivo implicaría, en el caso boliviano, de por sí el trabajo no-alienado como fundamento de las formas comunitarias de producción. En este sentido, la potencialidad antagonista de la comunidad se encuentra en una disputa con la forma valor. En palabras de Marx: "El capital no consiste en que el trabajo acumulado sirva al trabajo vivo como medio para una producción. Consiste en que el trabajo vivo sirva al trabajo acumulado como medio para conservar y aumentar su valor de cambio"[237]. Es decir, las formas de subyugación del trabajo vivo serían un aspecto central para comprender el modo de producción capitalista en condiciones de coexistencia de modos de producción cuyas temporalidades históricas no fueran contemporáneas.

La genealogía del concepto en la obra de Álvaro García Linera se encuentra presente en su producción intelectual en la guerrilla y en sus reflexiones carcelarias. El desarrollo del trabajo vivo le ha permitido comprender el fundamento de la práctica

---

[236] García Linera, Á, "Comunidad, capital y Explotación: comentarios al libro de Félix Patzi". Temas Sociales 20:30, 1998, 87-115, p. 87.
[237] Marx, K., "Trabajo asalariado y capital", Karl Marx y Friedrich Engels, Obras Escogidas T. 1, España, AKAL, 2015, p. 86

donde se afincarían las potencialidades antagónicas de las fuerzas comunitarias en tanto estas representan formas de control diferentes a las relaciones de producción capitalista. En este sentido, la capacidad creadora del trabajo vivo se encontraría con mayores posibilidades disruptivas a partir de la comunidad. Esto se debe a que: "la comunidad ancestral solo podía desarrollarse y hacer prevalecer sus rasgos colectivos en la medida en que fuera capaz de promover levantamientos generales contra el régimen capitalista"[238].

El trabajo vivo en las reflexiones postcarcelarias: movimientos sociales, comunidad y exterioridad

Como vimos, trabajo vivo y comunidad se corresponden en la medida en que el segundo es el dispositivo teórico-práctico del primero. El fundamento de las formaciones comunitarias se encontraría en la capacidad de insubordinación de este último como práctica no alienada de producción[239]. Esto se debe a que la comunidad no sería un locus geográfico específico sino más bien una forma no-capitalista de producción, donde propiedad y posesión no se corresponden.

El concepto de trabajo vivo en la obra de García Linera tiene al menos dos elementos que nos permiten aproximarnos a él. Primero como el fundamento de las relaciones comunitarias[240] y segundo, a partir de su vínculo con la comunidad, como expresión de los movimientos sociales[241]. La manifestación de lo comunitario en el quehacer intelectual del autor se posiciona como un eje central en su construcción teórica que atraviesa los diferentes momentos de su obra[242].

Si la comunidad es en sí una producción no-capitalista, esta tendría una forma de trabajo específica, el trabajo vivo. En este sentido, la potencialidad subversiva que implica el trabajo vivo es que justamente lograr escapar, cuando se encuentra en prácticas comunitarias, de la subsunción formal del capital para

---

238 García Linera, Á. Op., cit, 1989, p. 51
239 García Linera, Á., op., cit., 1991.
240 García Linera, Á., op., cit., 1989.
241 García Linera, Á. Op., cit, 2001a.
242 García Linera, Á., op., cit., 1989; García Linera, Á., op., cit., 2001; García Linera, Á., op., cit., 2010.

generar valores de uso, en su más amplio sentido, es decir, cualidad pura[243].

El trabajo vivo, entonces, no se encontraría exclusivamente en la producción en sí, sino que es, paralelamente, la capacidad transformadora de los sectores subalternos. De este modo, podríamos decir que este adquiere formas particulares de expresividad toda vez que la creatividad logre exceder los márgenes de la subsunción mediante relaciones sociales insubordinadas, formas de organización alternativa, etc.

Una de aquellas sería la comunidad. En esta se podría concretizar el trabajo vivo como fundamento de la transformación histórica, puesto que allí se encontrarían relaciones de producción no alienadas. Estas formas productivas comunitarias se explicarían a partir de la diferencia entre propiedad y posesión, la que permite emerger el enfrentamiento entre formas de trabajo, uno de la modernidad y otro de la comunidad:

> Marx da cuenta de la imposibilidad de aplicar el mismo concepto de "propiedad" usado en Europa, para estudiar sociedades en donde la tierra no puede ser alienada (vendida). Cambiando (…) "propiedad" por "posesión", Marx prefería hablar de la comunidad como "dueña" de las tierras, y de los individuos trabajadores como "poseedores" de ella[244].

De este modo, la comunidad tendría características particulares sobre las cuales reposaría una visión del trabajo no-capitalista.

Ahora bien, ¿qué es la comunidad para García Linera? Diremos que es una forma de asociatividad sanguínea-cultural que experimenta formas de producción no-capitalistas[245]. De este modo, la comunidad no sería la imagen folclorizada de relaciones

---

[243] En este aspecto, podemos decir que las interpretaciones realizadas por García Linera en relación al concepto de trabajo vivo se cruzan con las del marxista italiano, Antonio Negri. Este último considera que es en este concepto donde se expresa una capacidad de insubordinación capaz de subvertir las lógicas del capital en la medida en que la creación de las clases subalternas no sea objetivada (trabajo muerto) ni se valorice (trabajo productivo).
[244] García Linera, Á., op., cit., 1989, p. 34
[245] García Linera, Á., op., cit., 1998.

que se tiene de ella, como pasado, sino que la misma se encuentra presente en la actualidad resistiendo al avance de la modernidad capitalista. En este sentido, es que la insubordinación del trabajo vivo cobra relevancia ya que para el ex vicepresidente sería en las relaciones comunitarias donde, además de la clase obrera, existiría un potencial emancipatorio que permitiría dar el salto histórico al comunismo.

Esta descripción de la comunidad nos permite adentrarnos en la importancia que tiene esta en la obra de García Linera, pero también la manera en que desde ella se desprende su problematización de los movimientos sociales, puesto que estos serían capaces de propiciar formas de autonomía política[246], condición necesaria para la insubordinación del trabajo vivo.

Esta característica es descrita a partir del reconocimiento de que en los movimientos sociales reside la materialización del trabajo vivo. En palabras del autor:

> Claro, si el capital, como sociedad de antagonismos, explotación y beneficios privados como las anteriores sociedades escindidas en clases, se levanta, sin embargo, sobre el trabajo social universal, la posibilidad de la emancipación humana como un todo deja de ser una añoranza infundada, para hallar en esa universalidad perversamente trabajada por el capital la condición material de posibilidad de una acción humana conjunta, que ya no devenga propiedad y poderío privado, sino posesión y poderío común universal de los propios productores[247].

Los movimientos sociales, a su vez, son pensados como un agente capaz de democratizar la política[248], en ellos se afinca la capacidad potencial de subvertir las relaciones sociales de centralización generadas por la forma-Estado. Su vínculo con el trabajo vivo estaría ligado a pensarse como la expresividad de

---

[246] García Linera, Á., op., cit., 2001.

[247] García Linera, Á., "El manifiesto comunista y nuestro tiempo", 1999c, Pablo Stefanoni (Comp.), La potencia plebeya, Argentina, CLACSO, 2015a, 71-172, p. 78

[248] García Linera, Á. Op., cit. 2011.

este como ajena a la producción capitalista, por cuanto estos producen formas organizativas comunitarias, las que, a su vez, dan cuenta de formas no enajenadas de relaciones sociales, es decir, poseen una dimensión performativa[249], lo que va determinando que en su interior vayan contorneando materializaciones que se construyen a partir de lo histórico-social.

Lo último se encuentra engarzado con un tipo de movimiento social, la forma multitud. Esta tendría su origen en los cambios introducidos por las modificaciones del patrón de acumulación neoliberal, la desindicalización y disgregación productiva[250] que sufrió la clase obrera: "Sin embargo, el desmoronamiento de las antiguas estructuras de movilización nacional con efecto estatal ha mostrado una multifacética, compleja y generalizada urdimbre organizativa de la sociedad subalterna, enraizada en ámbitos locales de preocupación"[251].

En términos analíticos, García Linera propone una aproximación diferenciada a los movimientos sociales: por una parte, una mirada interna (conformación y cultura organizativa) y otra externa, centrada particularmente en las oportunidades políticas y en los nodos de sentido.

Si consideramos que el capital no es sólo una cuestión económica ligada a la producción sino también una forma de producción de subjetividad y organización[252], podemos pensar que lo no-capital, es decir, aquello que no contribuye a la valorización del valor, es un aspecto que no esté mediado por la forma valor. En este sentido se puede apreciar la definición de trabajo vivo en este período del pensamiento de García Linera, a partir de: "El capital como trabajo objetivado [y] el trabajo vivo, como "trabajo no-objetivado", como lo "único que no es capital" es el punto de decisivo del concepto marxista de revolución y de sujeto revolucionario"[253].

Si la comunidad es capaz de generar una socialidad no alienada ni mediada por el capital este puede ser considerado

[249] García Linera, Á., op., cit., 2001
[250] Idem.
[251] Ibíd., p., 379.
[252] Salomon, J., Valor y comunidad: reencuentro marxista boliviano. Una conversación con Álvaro García Linera, Bolivia, Ediciones de la Vicepresidencia, 2016.
[253] García Linera, Á., op., cit., 1999, p. 78.

como una producción del trabajo vivo. Con esto nos referimos a la organización radicalmente democrática que implica lo comunitario y que no permite la diferenciación entre dominados y dominantes.

Volviendo a la forma multitud como tipo de movimiento social, decimos que en ella existe una influencia en su interior que permite pensar que allí se anida la potencia del trabajo vivo, puesto que:

> La democracia comunal fusiona, entonces, la acción comunicativa, mediante la cual los comunarios deliberan sus acuerdos para formar discursivamente un horizonte de acción común, con la acción normativa, que hace que los acuerdos así producidos cuenten con un carácter obligatorio respecto a los sujetos colectivos e individuales partícipes en su elaboración. Esto tiene que ver con la preponderancia de lo común por encima de lo individual en las estructuras sociales tradicionales[254].

Esta asociatividad ancestral no sólo está presente en la forma comunidad, como movimiento social, sino que es parte de lo que se ha denominado como el bloque plebeyo, es decir, permea al conjunto de sectores subalternos de la abigarrada sociedad boliviana.

Esto último es importante, ya que los movimientos sociales en Bolivia deben ser analizados desde la amplitud del término. Las formas de contestación al neoliberalismo dan cuenta de la característica abigarrada de la sociedad altiplánica, sin ella, probablemente existirían sectores sociales más unificados a partir de una demanda que interpela al Estado y no una polifonía de sujetos capaces de plantearse una estrategia de poder. Pero, justamente en esa pluralidad se pueden apreciar las influencias del trabajo vivo:

> La preexistencia de "comunidades solidarias locales" como base de la movilización, y el que

[254] García Linera, Á., op., cit., 2001, p. 413.

> la gran fuerza de agregación de los regantes recoja la vigorosa tradición de la cultura y experiencia organizativa del movimiento campesino, formadas entre los años 1930-1960, tiende a reforzar esa mirada. Sin embargo, como ya explicamos en el anterior punto, la forma multitud no solo presenta redes de asociación con base comunal o tradicional; también contiene, y de una manera creciente, grupos de base asociativa y electiva emergentes de los intermitentes y mutilados procesos de modernización social[255].

Esta extensa cita demuestra dos aspectos importantes, primero que los movimientos sociales emergen a partir de problemas irresueltos y que se vieron incrementados a partir de los intentos privatizadores de los inicios del siglo XXI y, también, que las formas organizativas, es decir, lo interno de la acción colectiva, contiene culturas organizativas dispares, flexibles y que atienden a características históricas diferenciadas. Las experiencias acumuladas por los sujetos sociales se manifiestan en dichos elementos. El trabajo vivo, como expresión de la comunidad, se puede apreciar en este tipo de experiencia, de forma política democrática, en la performatividad de la organización, en definitiva, en la manera de concebir la capacidad subversiva no sólo emplazando al Estado, sino también como una construcción no-capitalista, como valor de uso.

Notas finales

La categoría de trabajo vivo, cuando se analiza más allá de la producción material, ofrece diferentes alternativas interpretativas, algunas, han sido trabajadas por los dos autores analizados. Desde nuestra perspectiva, tanto el concepto de exterioridad dusseliano como la correspondencia con la comunidad en García Linera, dan cuenta de la fertilidad explicativa que posee para comprender la co-existencia de formaciones capitalistas y formas no-capitalistas de producción.

---

[255] Ibíd., p. 384

La abigarrada rebeldía contemporánea[256] daría cuenta de cómo la comunidad ha cobrado centralidad en los procesos políticos contemporáneos, dado que esta sería capaz de extender el nodo explicativo central, por excelencia del marxismo, es decir, la clase social, hacia formaciones sociales que no necesariamente se pueden identificar con esta, en términos estrictos, pero que de todos modos se enfrentan como subjetivación antagonista a las formas de producción y re-producción del valor.

En otras palabras, con el presente artículo hemos intentado mostrar que la categoría de trabajo vivo aportaría en esclarecer el fundamento que permitiría extender los márgenes analíticos del marxismo hacia otras formas posibles de interpretar la realidad en la medida en que la disputa entre capital y trabajo continúa teniendo una importancia nodal en las disputas por la emancipación. Con esto no queremos decir que otras formas de opresión pierdan sentido, sino que justamente la posibilidad de devenir no-capital, exterioridad, etc., es una posibilidad latente para diferentes sectores subalternos que, en perspectiva interseccional, darían cuenta de formas nuevas (aunque no novedosas) de enfrentamiento entre sectores sociales.

Tanto Enrique Dussel como Álvaro García Linera, importantes pensadores marxistas de nuestros tiempos, analizan el concepto de trabajo vivo y podríamos decir que hay una complementariedad, un diálogo que aún no se ha dado en términos presenciales, pero que da cuenta de las maneras reflexivas sobre las que se interpreta el pensamiento del filósofo alemán. Esta hermenéutica ha permitido, entre otras cosas, utilizar heréticamente las herramientas del análisis marxista para comprender y poner en práctica, de manera heterodoxa, los planteamientos clásicos del marxismo y así, identificar las maneras en las que es posible pensar un camino emancipatorio.

De lo anterior, podemos reconocer que la noción de exterioridad dusseliana, se corresponde con la idea de los movimientos sociales en su dimensión performativa, propuesta por García Linera, ya que, si la comunidad es portadora del trabajo vivo, como capacidad creativa de cualidad ajena a la

---

[256] Pacheco, V.; Ortega, J., La abigarrada rebeldía contemporánea: la *apuesta* por la comunidad, Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía, Chile, 2018, pp, 33-51.

valorización del valor, esta podría ser analizada en su potencialidad de no-capital. Otro elemento, que requiere de mayor profundidad de tratamiento, es la extrapolación que podríamos hacer entre la forma valor, analizada por el ex vicepresidente, que implica un proceso de subjetivación donde la organización social recibe efectos de división a través de formas como el Estado que separan en partes la totalidad social, podría verse enfrentada con el análisis de la categoría estudiada dado que en la obra del boliviano existiría una correlación positiva entre democratización y comunidad, en consecuencia, las formas de organización radicalmente democráticas implicarían momentos de subjetivación que, influidos por el trabajo vivo, se podrían pensar, potencialmente, como procesos de antagonismo hacia la primacía de la valorización del valor.

Colonialismo, dependencia y eurocentrismo: una crítica desde la periferia

Durante varios años los europeos hemos vivido de la muerte de los hombres de color; vampiros inconscientes, nos hemos alimentado de su sangre inocente. Como en la novela de Balzac, el plato de arroz que humeaba ante nuestra boca privilegiada llevaba en sus números herméticos la condena a muerte de un lejano hermano en humanidad
Antonio Gramsci

Sin duda, la corriente decolonial ha tenido un alto en las ciencias humanas de nuestro continente. Esta, abarca desde los feminismos[257], las pedagogías[258], la economía[259], las relaciones internacionales[260], las ciencias humanas[261], y otras áreas del

---

[257] Cabrera, M. & Monroy, L. Transfeminismo, decolonialidad y el asunto del conocimiento: Inflexiones de los feminismos disidentes contemporáneos. Universitas humanística, Vol.78, pp. 19-37, 2014; Curiel, O.. "Descolonizando el feminismo: Una perspectiva desde América Latina y el Caribe", disponible en: http://bdigital.unal.edu.co/39749/1/ochycuriel.2009.pdf.pdf, 2009; Curiel, O. "Hacia la construcción de un feminismo descolonizado". Mujeresixchel [on line]. disponible en: https://mujeresixchel.wordpress.com/2011/10/12/hacia-la-construccion-de-un-feminismo-descolonizado/, 2011.

[258] Díaz, J. "Hacia una pedagogía en clave decolonial: Entre aperturas, búsquedas y posibilidades". Tabula rasa, Vol. 13, pp. 217–233, 2010; Walsh, C. "Interculturalidad crítica/pedagogia de-colonial", Revista de Educação Técnica e Tecnológica em Ciências Agrícolas, Vol. 3, Nº 6, pp. 25–42, 2012; Walsh, C. "Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos", en C. Walsh, Pedagogías decoloniales prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir, Ecuador, Abya Yala, 2014; Palermo, Z. (ed.). Para una pedagogía decolonial. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2014.

[259] Soler, J. C. "La perspectiva decolonial y sus posibles contribuciones a la construcción de Otra economía", Otra economía, Vol. 3, Nº 4, pp. 46-65, 2009.

[260] Fonseca, M. Pensamiento decolonial: ¿una "nueva" apuesta en las Relaciones Internacionales? Relaciones Internacionales, Vol. 19, pp. 103-121, 2012.

[261] Walsh, C. ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales?, Nómadas, Nº 26, pp. 102–113, 2007a; Grosfoguel, R. "Descolonizando los universalismos occidentales: El pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas", en, S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Colombia, Siglo del Hombre Editores, pp. 63–77, 2007.

conocimiento donde han impugnado los fundamentos teóricos-epistémicos-políticos de las tradiciones modernas. En consecuencia, conocer los argumentos centrales de ella se vuelve algo primordial en el presente.

Según Arturo Escobar[262], la emergencia del giro decolonial habría surgido en la década del 2000 a partir de lo que él denomina el "programa de investigación" del grupo Modernidad/Colonialidad[263]. Más allá de los nombres de quienes participaban del Grupo, bastante conocidos por lo demás[264], nos interesa presentar una discusión en torno a la valoración que realizan estos autores del marxismo latinoamericano, dado que

---

262 Escobar, A. "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano". Tabula rasa, Vol. 1, pp. 51–86, 2003.

263 Ibíd, p. 53.

264 El Grupo Modernidad/Colonialidad emergió del encuentro académico y político de intelectuales latinoamericanos tales como Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Santiago Castro-Gómez, Edgardo Lander, Catherine Walsh, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, Fernando Coronil, entre otros. El Grupo se identificó con una tradición de pensamiento crítico latinoamericano cuyas raíces recientes se encuentran en los años sesenta y setenta del siglo pasado con las teorías de la dependencia, la teología y filosofía de la liberación; en los ochenta con los debates sobre la modernidad, la posmodernidad y la transmodernidad en América latina; y en los noventa con los debates en torno a la hibridización y mundialización de la cultura.

Los planteamientos del Grupo Modernidad/Colonialidad, fueron expresiones de vastas reflexiones críticas sobre el rol de las ciencias sociales y las humanidades como dispositivos de legitimación y naturalización del orden social. Las producciones del Grupo estuvieron atravesadas por las conclusiones del informe Gulbenkian, las críticas al orientalismo, los estudios postcoloniales, las críticas al discurso colonial, los estudios subalternos surasiáticos, el afro-centrismo y el post-occidentalismo, todos los cuales desde distintas perspectivas revisan los planteamientos teóricos, epistemológicos y políticos de los discursos de la modernidad, y analizan la articulación de los saberes con la organización del poder colonial. Estos debates emergieron también como respuestas a las fuerzas hegemónicas del neoliberalismo, el cual se constituyó como discurso universal, objetivo, único y natural, limitando y obstruyendo la posibilidad de construir alternativas políticas ajenas o contrarias al mismo. En parte, sus preocupaciones giraron en torno a ¿Cómo construir proyectos alternativos al neoliberalismo? ¿Qué rol juegan las ciencias sociales y las humanidades en este proceso? ¿Cómo configurar un "conocimiento otro" que nos posibilite salir del corsé capitalista? Ver: Lander, E. Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, CLACSO, 2000; Escobar, A. "Mundos y Conocimientos de Otro Modo: El programa de investigación de Modernidad/Colonialidad latinoamericano". Tabula Rasa 1 (2003), pp. 51-86.

pareciera ser que hay una querella no sólo sobre el estatus "eurocentrado" del conocimiento sino sobre los principios éticos de este. Es más, Lander[265], ha señalado que, a pesar de todo el potencial emancipador del marxismo, tendría una similitud colonial con los saberes modernos. En un tono similar, Mignolo[266], ha mencionado que, a pesar de haber contribuido a la crítica decolonial, el marxismo formaría parte de los diseños globales que no permiten la emergencia del pensamiento fronterizo, es decir, aquel que se construye en la diferencia colonial como recurso propio de los pueblos colonizados. De ahí que surja la idea de constituir "epistemologías otras" que generen una ruptura con el proyecto de la modernidad en nuestro continente[267].

Ahora bien, el pensamiento crítico latinoamericano, en general, es decir, no sólo el marxismo latinoamericano, se encontraría constreñido por una suerte de maldición[268] , la cual se apreciaría, por una parte, con la idea de pensar la modernidad como un proyecto continental incompleto que debe tomar como modelo el desarrollo de los países centrales y, por otro lado, la capacidad de pensar una teoría social que sea capaz de superar

---

[265] Edgardo Lander desarrolló seis argumentos acusatorios al marxismo, a saber: uno, se encuentra atrapado en las lógicas del cientificismo moderno; dos, la influencia del positivismo es evidente e innegable; tres, comprende de manera externa la relación entre cultura y naturaleza, lo que es la base de la destrucción planetaria; cuatro, comprende el devenir del tiempo histórico de manera lineal y teleológica; cinco, analizó la acumulación de riqueza a partir de la relación entre capital y trabajo dejando fuera a la naturaleza; y seis, desarrolló una fragmentación reduccionista de la realidad a partir de la metáfora del edificio que señaló la existencia de la infraestructura y la superestructura. Desde nuestra perspectiva, cada uno de estos planteamientos puede ser rebatido a partir de las formulaciones del marxismo heterodoxo y crítico desarrollado en diferentes regiones del planeta, y en esta dirección, creemos que numerosos planteamientos desarrollados en esta publicación a partir de la obra de René Zavaleta, Aníbal Quijano, Enrique Dussel y Álvaro García Linera, entregan insumos para debatir los argumentos de Lander. Ver: Lander, E. Marxismo, eurocentrismo y colonialismo. A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2006, pp. 222-260

[266] Mignolo, W. Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo, España, Akal, 2003.

[267] Grosfoguel, R. "Izquierdas e Izquierdas Otras: Entre el proyecto de la izquierda eurocéntrica y el proyecto transmoderno de las nuevas izquierdas descoloniales", Tabula Rasa, Nº 11, pp. 9–32, 2009; Walsh, K. Op., cit. 2008.

[268] Roitman, M. Pensar América Latina: El desarrollo de la sociología latinoamericana. Argentina, CLACSO, 2008.

sus trabas internas para posicionarse desde su lugar de enunciación. Cortés[269], de manera sugerente, problematiza lo anterior a partir de la interrogante sobre si realmente existiría una incompletud de la modernidad o bien de la sociología de la modernización de los centros, cuestión que pareciera tener respuestas sencillas, sin embargo, es más complejo de lo que parece, puesto que gran parte de los debates, de los mismos núcleos temáticos que se mencionaron con anterioridad, se han visto entrelazados con este dilema.

El problema de si es incompleta una u otra, repercute en la forma en la que miramos nuestra producción teórica continental, dado que esto influiría en las reflexiones mismas de los/as intelectuales. Si consideramos, como argumenta Mignolo[270], que "la idea de América Latina" sería en sí una invención colonial y, desde su perspectiva, una de las labores principales sería analizar los pensamientos fronterizos surgidos a partir de la "herida colonial", entonces nos encontramos frente a un análisis que emerge desde la noción de la modernidad como un hecho concreto que se ha materializado, en nuestra región, como colonialidad. De ahí que su propuesta epistémico-política se preocupe de la recuperación de pensadores indígenas que contengan epistemologías "otras", considerando críticamente, las propuestas clásicas de las teorías de nuestro continente por permanecer influidas por la episteme occidental.

La colonialidad tendría diferentes formas de manifestación. Una de ellas es la colonialidad del saber que, según la interpretación de José Mauricio Domingues[271], tendría especial atención por parte de la corriente decolonial, dado que hallaron en ella la forma más radical de lucha en contra de la dominación de la modernidad/colonialidad. En consecuencia, el pensamiento fronterizo podría ser entendido como una forma exclusiva de teoría crítica en tanto este no se encuentra subsumido por la episteme occidental. De esto se desprende que aquellas

---

[269] Cortés, A. "La teoría en América Latina y la incompletud de la sociología". Cuadernos de Teoría Social, Vol. 1, Nº 1, pp. 50-64, 2015.

[270] Mignolo, W. La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial, Argentina, Gedisa Editorial, 2007.

[271] Domingues, J. "Global Modernization,Coloniality'and a Critical Sociology for Contemporary Latin America". Theory, Culture & Society, Vol. 1, Nº 26, pp. 112–133, 2009a.

manifestaciones de la teoría que hayan sido generadas por la modernidad, como el marxismo latinoamericano, se encontrarían vinculadas a formas de encubrimiento de los saberes ancestrales y subalternos.

Así, el marxismo latinoamericano y la perspectiva decolonial, parecieran encontrarse en una problema teórico-político-epistemológico, dado que el primero se encontraría encerrado aún en los diseños globales de la geopolítica del conocimiento[272] mientras que la segunda se ha presentado como una nueva[273] alternativa fundada en la recuperación de saberes ocultos a partir de los procesos de "epistemicidio"[274]. Estos, serían avalados por el desarrollo del pensamiento latinoamericano en la medida en que no problematiza la geopolítica del conocimiento, ni tampoco, la genealogía de poder que operara en ella. En este sentido, el marxismo latinoamericano estaría más preocupado de construir conocimientos universales que, tras ese ropaje, encubriría su eurocentrismo y, por tanto, se ubicaría como parte del proyecto moderno que, en tanto tal, sería colonial[275]. Esto último, genera un nuevo problema, el rol del intelectual. Según la mirada decolonial, habría una suerte de impugnación a la *intelligentsia,* dado que adoptaría formas acríticas de asimilar postulados teóricos provenientes de los centros, que los reduciría a ser meros reproductores de la racionalidad moderna, en consecuencia, no se harían cargo de la carga político-epistémica que ella implica. En este sentido, lo decolonial, podría ser considerado como una construcción paralela al pensamiento

---

[272] Mignolo, W. Op., cit. 2003.

[273] El concepto de novedoso, para los decoloniales, encubre una manera político-epistémica que requiere de una detención mayor al momento de usarla, sobre todo por lo que plantearon, en las bases de lo que se conoce como colonialidad del poder, Aníbal Quijano e Inmanuel Wallerstein. Vease Wallerstein, I & Quijano, Á. Op., cit. 1992.

[274] Grosfoguel, R. "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI", Tabula Rasa, Nº 19, pp. 31-58, 2013.

[275] Mignolo, Walter. "Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica" en C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez (cords.), Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala, pp. 215–244, 2002.

crítico latinoamericano, y contrapuesta al marxismo latinoamericano.

A pesar de lo anterior, han existido diferentes intelectuales, identificados o que se autoidentifican con el marxismo, que han intentado problematizar el colonialismo y la colonialidad en miras de contribuir a un debate central en el pensamiento crítico regional. De esta manera, tanto Aníbal Quijano como Enrique Dussel, destacan como adherentes a la corriente decolonial, pero con un proyecto que difere muchas veces de la argumentación central de este grupo. Como se ha señalado en el libro, la propuesta de estos autores se relaciona a una visión heterodoxa de marxismo que no sólo es fuertemente cuestionadora de la ortodoxia, sino también creativa y traductora de algunos postulados.

En el presente capítulo, analizaremos la manera en la cual tanto el sociólogo peruano como el filósofo argentino-mexicano, fueron construyendo sus categorías de colonialismo y colonialidad con el fin de establecer un diálogo en torno a cómo es posible pensar esta problemática desde el marxismo latinoamericano. Para establecer de manera más clara esta argumentación, es que primeramente nos referiremos en términos generales a la corriente teórica crítica que identificó la colonialidad como el principal problema que deberían enfrentar los pueblos oprimidos en nuestro continente, nos referimos a la perspectiva decolonial.

Genealogías del giro decolonial

Las genealogías de la decolonialidad pueden captarse a partir de lo que Verónica López Nájera[276] denomina transiciones epistémicas que, posterior a las dictaduras, trajeron de retorno a los intelectuales exiliados por ellas y que, bajo la influencia de la posmodernidad, comenzaron a reflexionar en torno a problemáticas como la ideología, el sujeto y la crítica postcolonial.

Esta última habría sido muy relevante, puesto que habrían contribuido a construir las bases para la conformación del grupo de estudios subalternos latinoamericanos, el cual, fundamentado

[276] Nájera, V. Derrota política, crisis teórica y transiciones epistémicas, Los estudios pos/de/descoloniales en América Latina, México, UNAM, 2018.

en las perspectivas de constitución de una epistemología no occidental, capaz de propiciar un lugar de enunciación del tercer mundo, buscaba hacer emerger construcciones políticas desde la voz de lo subalterno.[277]

Ahora bien, las genealogías decoloniales se rastrean en dichas reflexiones no sólo por su cercanía teórica, sino también, por su diferenciación. Mientras la crítica postcolonial se centraba en los avances del imperialismo británico sobre la India, y desde ahí se rastreaba una representación occidentalizada de oriente[278], para América Latina el problema sería previo y habría surgido con la colonización. Es decir, el dilema no es sólo el expansionismo de las naciones europeas (como bien señalaron los postcoloniales), sino también todo el movimiento filosófico-político que había detrás de dichos procesos. De ahí que autores como Ramón Grosfoguel, en una entrevista con Montoya y Busso[279], señalara dos limites dentro de la crítica postcolonial:

> (…) para nosotros [decoloniales] el concepto de postcolonial es problemático, porque no existe un post a la colonialidad (…). Ellos siguen pensando desde la epistemología occidental. Si tú miras los estudios postcoloniales anglófonos Spivak piensa con Derrida, Bhabha con Lacan, Said con Foucault, los subalternos de la india con Gramsci, siguen todavía pensando en categorías de pensadores de esa izquierda que formuló una crítica al eurocentrismo desde el eurocentrismo[280].

En otros términos, los estudios postcoloniales no habrían superado el eurocentrismo y más bien, con sus herramientas, intentarían criticarlo. No obstante, el giro decolonial no busca ello, sino, antagonizar con una epistemología no eurocentrada, producir un conocimiento "otro", el cual designa la capacidad de

---

277 Ibíd.

278 Said, E. Orientalismo. España, De bolsillo, 2012.

279 Montoya, A. & Busso, H. Entrevista a Ramón Grosfoguel. Polis. Revista Latinoamericana, Nº 18, pp. 1-13, 2007.

280 Ibíd, p. 18.

construir categorías que no puedan ser imaginadas por la modernidad[281].

Por otro lado, no sólo las teorías postcoloniales y subalternas de la India son fuentes inspiradoras para la corriente decolonial. El pensamiento latinoamericano también se encontraría alojado en su cuestionamiento a la modernidad. La filosofía y teología de la liberación[282] contribuyeron a partir de un concepto trabajado por Enrique Dussel en la década del '70, la exterioridad. La idea de que existe un punto de fuga de la totalidad permitió que la corriente decolonial argumentara la posibilidad del pensamiento fronterizo como expresión de aquella que, si bien no se encuentra libre de la "contaminación" moderna, es capaz de elaborar una "epistemología otra"[283].

Una tercera fuente de inspiración para la corriente decolonial son las teorías de la dependencia. Según un reciente artículo de Blanco[284], existiría una continuidad entre los estudios dependentistas y los decoloniales. Estos últimos, habrían extendido la crítica no sólo a las formas de dominación material, sino también discursiva y subjetiva. Escobar[285], también identifica a la teoría de la dependencia como precursora del grupo modernidad/colonialidad el que, posteriormente, se erigiría como decolonial. Sin embargo, cabría preguntarse ¿no son los estudios dependentistas una manera de abordar la modernidad desde el marxismo latinoamericano, es decir, desde una matriz criticada por los decoloniales? El mismo Escobar responde esta interrogante cuando argumenta que: "(…) existen sustantivas diferencias [con las teorías latinoamericanas]. Como Walter

---

281 Walsh, C. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un posicionamento "otro" desde la diferencia colonial, en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds), El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Colombia, Siglo del hombre editores, pp. 47-63, 2007b.

282 Escobar, A. Op., cit. 2003; Restrepo, E. & Rojas, A. Inflexión decolonial: Fuentes, categorías y cuestionamientos. Colombia, Editorial Universidad del Cauca, 2010.

283 Lastra, A. "Walter Mignolo y la idea de América Latina. Un intercambio de opiniones", Tabula Rasa, Nº9, pp. 285–310, 2008.

284 Blanco, J. Colonialidad múltiple en América Latina: Estructuras de dependencia, relatos de subalternidad. Latin American Research Review, Vol. 53, Nº1, pp. 111-125, 2018.

285 Escobar, A. Op., cit. 2003.

Mignolo ha argumentado, la [crítica a la] MC[286] debe ser vista como "un paradigma otro". Antes que un nuevo paradigma "desde Latinoamérica" (…)"[287].

Surge así, el problema central en cual se enfocan los decoloniales: la modernidad. Tal como el nombre del grupo, que surge entre finales del '90 e inicios del 2000, lo enuncia. Esta no es pensada a partir de las potencialidades emancipatorias, sino desde su cara colonial. Autores como Dussel[288] plantearon que el origen de la modernidad no podría ser retratado más que a partir del descubrimiento de América, dado que desde allí se habría configurado una forma filosófica propiciadora de las reflexiones cartesianas la cual sería el fundamento general de la filosofía occidental. Grosfoguel[289], dice que René Descartes fundaría la ego-política del conocimiento, es decir, aquella epistemología que no considera el contexto geográfico ni corporal del sujeto de enunciación. Dicho ejercicio intelectual, no podría comprenderse sin la colonización de América, dado que ahí habría operado una forma del pensamiento singular, lo que Dussel[290] denomina *ego-conquiro*, vale decir, la constitución de un sujeto que es capaz de modificar sustancialmente lo "nuevo", lo "descubierto" a partir de los procesos de la colonización.

Ahora bien, cabe destacar la diferencia entre colonización y colonialidad. La primera se diferencia estaría acotada a un lapso histórico, mientras que la segunda, habría permanecido en el tiempo[291] como una forma de racionalidad que es capaz de operar a partir de un patrón mundial de clasificación racial[292]. En otras

[286] Modernidad/colonialidad.
[287] Ibíd, p. 53.
[288] Dussel, E. 1492 El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del" mito de la modernidad". La Paz, Plural, 1994.
[289] Grosfoguel, R. Op., cit. 2007.
[290] Dussel, E. Op., cit. 1994.
[291] Mignolo, W. "La opción de-colonial: Desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso", Tabula Rasa, Nº 8, pp. 243-281, 2008; Wallerstein, I & Quijano, Á. Op., cit. 1992; Walsh, C. "Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo". Polis. Revista Latinoamericana, Vol. 4, pp. 1-22, 2003.
[292] Quijano, A. "Colonialidad del poder y clasificación social ", en B. de Sousa Santos y M. Meneses (eds), Epistemologías del sur: perspectivas, España, AKAL, pp. 67-108, 2016.

palabras, la colonialidad surge como una lógica inherente a la modernidad que organiza y clasifica al mundo.

De la colonización y la colonialidad, surgen dos nudos problemáticos, uno de carácter propositivo y otro como denuncia. El primero es que una consecuencia no esperada de la colonialidad sería la emergencia del pensamiento fronterizo[293], el cual buscaría desestabilizar las producciones emanadas de la ego y teo-política del conocimiento que impone el pensar eurocéntrico, es decir, una forma de resistencia frente a la instauración del marco teológico (teo-política) y luego secularizado (ego-política) de la modernidad eurocentrada[294]. La manera de hacer frente a estas dos epistemologías[295], requiere invertir esa lógica del sujeto sin referencia enunciativa para así generar una ruptura espacio-temporal, es decir, constituir una geo-política del conocimiento. No obstante, esto no sería suficiente si es que no aparece el sujeto de enunciación. Por tanto, se requeriría de una corpo-política del conocimiento. El paradigma "otro" debe oponerse totalmente a lo que Santiago Castro-Gómez[296] denominó la *Hybris* del punto cero, es decir, a la Ilustración moderna de la razón imperial. De este modo, emerge la "diferencia colonial"[297], vale decir, la fortaleza del pensamiento fronterizo como negación de la racionalidad moderna a partir de los saberes otros.

El segundo nudo problemático, el de carácter crítico, surge a partir de la problematización que realiza Aníbal Quijano sobre la colonialidad del poder. Según Mignolo[298], la colonización trajo consigo una nueva forma de clasificación del mundo que, a partir de la matriz cristiana, generó una diferenciación entre seres humanos, donde lo europeo pasó a ser el centro y los pueblos

---

[293] Mignolo, W. Op., cit. 2007.
[294] Lastra, A. Op., cit. 2008; Mignolo, W. Op., cit, 2007; Grosfoguel, R. Op., cit. 2007.
[295] Nos referimos a: por una parte, al sujeto teológico de constitución del conocimiento (Dios europeo) y luego al sujeto sin lugar de enunciación (ego-política).
[296] Castro-Gómez, S. "Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes." En S. Castro Gómez y R. Grosfoguel (Eds) El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Colombia, Siglo del Hombre editores, pp. 79–91, 2007.
[297] Mignolo, W. Op., cit. 2007.
[298] Ibíd.

colonizados quedaron fuera de la historia. Esta escisión, es problematizada por Edgardo Lander[299], cuando denunció la universalización de la experiencia europea:

> Al construirse la noción de la universalidad a partir de la experiencia particular (o parroquial) de la historia europea y realizar la lectura de la totalidad del tiempo y del espacio de la experiencia humana a partir de esa particularidad, se erige una universalidad radicalmente excluyente[300].

A este proceso, de negación de conocimientos no-occidentales eurocentrados, se le denominó colonialidad del saber.

El concepto anterior, sería una expresión, en el área del conocimiento, de la colonialidad del poder. Ahora bien, cabe destacar que esta diferenciación no es baladí, dado que, como señala David Gómez Arredondo[301], la noción creada por Quijano se vincula más a la idea de división racial del trabajo que a la del saber, es más: "Quijano busca mostrar que el colonialismo ibérico en América suponía una estructura compleja en la cual la división social del trabajo estaba completamente imbricada y articulada con la clasificación "racial" de los sujetos"[302]. Y si bien, la colonialidad mostraría 4 formas de clasificación mundial, a partir de lo racial[303], los decoloniales se centrarían mayoritariamente en

---

[299] Lander, E. La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, CLACSO, 2000.

[300] Ibíd, p. 17.

[301] Gómez, D. "La 'colonialidad' en la órbita del marxismo: la propuesta analítica de Aníbal Quijano", en V. Pacheco (coord), Rompiendo la Jaula de la Dominación, Chile, Doble ciencia editorial, pp. 229-248, 2018.

[302] Ibíd, p. 231.

[303] El propio Quijano reconoce que la colonialidad opera en diferentes áreas, cuestión que ha llevado a autoras como Ochy Curiel a identificarlas de manera clara. Para mayor detalle revisar: Quijano, Á. Op., cit. 2000 & Curiel, O. "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista". Nómadas, Vol. 26, pp. 92-101, 2007. Ahora bien, no deja de ser menos cierto que la centralidad al menos de interés del sociólogo peruano continuaba ligada su interpretación heterodoxa del marxismo, particularmente a la cuestión del trabajo.

la del pensamiento, es decir, en el saber[304]. En efecto, si consideramos las intervenciones de Mignolo[305], Walsh[306] y Grosfoguel[307] en su mayoría giran en la capacidad de "descolonizar" el pensamiento como forma de posicionarse en contra de la modernidad.

Una segunda materialización de la colonialidad del poder, sería la colonización del ser. Esta, surge a partir la ontologización del pensamiento moderno, el cual es identificado a partir exclusivamente desde la cara "oscura" de ella[308] subsumiendo lo que implica el proyecto moderno a solo una de sus operaciones[309]. Las reflexiones en torno a la colonialidad del ser[310] surgen como una forma de proyectar las implicancias que contiene la conformación de sujetos colonizados, es más Walsh dice que:

> [la colonialidad del ser] se refiere así a la no-existencia y la deshumanización, una negación del estatus de ser humano que se inició dentro de los sistemas de complicidad del colonialismo y esclavitud, con el tratamiento de los "negros", no como gente, sino como "cosas" del mercado (lo que Cesaire llama la "cosificación", algo que no sucedió en la misma forma con los pueblos indígenas) y que, en cierta manera, aún continúa[311].

La posibilidad de la existencia en tanto ser humano nos remite a aquello que el propio Aime Cesaire[312] denomina

---

304 Browitt, J. La teoría decolonial: Buscando la identidad en el mercado académico. Cuadernos de literatura, Vol. 18, Nº36, pp. 25–46, 2014.
305 Mignolo, W. Op., cit. 2003.
306 Walsh, C. Op., cit. 2014.
307 Grosfoguel, R. Op., cit. 2009.
308 Grosfoguel, R. & Mignolo, W. "Decolonial Interventions: A Brief Introduction", Tabula Rasa, Nº9, pp. 29-38, 2008.
309 Domingues, J. La modernidad contemporánea en América Latina. Buenos Aires, Siglo XXI, 2009b.
310 Maldonado-Torres, N. "Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto" en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Colombia, Siglo del Hombre Editores, pp. 127–167, 2007.
311 Walsh, C. Op., cit. 2007b, p. 29.
312 Césaire, A. Discursos sobre el colonialismo, Madrid, Akal, 2006.

"negritud", concepto que hace referencia a la posibilidad de que lo afro no sólo sea reconocido como una desviación exótica de lo "normal", sino que, a contrapelo de los decoloniales, de la inclusión de ellos en lo universal en miras de no reproducir diferencia que perpetúe el trato despreciativo entre unos/as y otros/as[313].

Mignolo[314] reconoce que los intereses centrales de la corriente decolonial son la descolonización del saber y del ser, lo que implica que:

> (…) la opción decolonial, paradigma de coexistencia, rechaza "la única manera de leer la realidad" sea esta cristiana, liberal, marxista; o islámica, si vamos al caso; lo cual no significa la negación de la totalidad de cada una de ellas, sino sólo de las tendencias totalitarias que albergan[315].

De este modo, las diferentes matrices de pensamiento que, de alguna manera han identificado a algunas corrientes de la teoría crítica en nuestro continente, deberían ser descolonizadas antes de poder utilizarlas o más que ello, des provincializadas, es decir, sacadas del lugar geográfico propio desde el que surgieron.

Según lo anterior, la idea de la descolonización se aplicaría en tanto pudieran presentarse dos cosas simultáneas: la primera es restar las pretensiones de universalismo a las teorías como el marxismo[316] y segundo, aportarle contenido que direccione su crítica de manera no lineal al capitalismo, sino que, a la modernidad, en palabras de Mignolo:

> (…) el marxismo puede ser un espacio de disidencia pero no puede competir dentro de la misma lógica sólo invirtiendo los contenidos. En la medida en que la opción decolonial no propone una ideología universal

---

313 Oliva, María. (2014). La negritud, el indianismo y sus intelectuales: Aimé Césaire y Fausto Reinaga, Chile, Editorial Universitaria.
314 Mignolo, W. "La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)", Crítica y emancipación, Nº 2, pp. 251–276, 2009.
315 Ibíd, p. 264.
316 Ibíd.

> (…) [sino que] enfrentarse con éxito [es decir] multiplicar y conectar proyectos decoloniales globales[317].

Esta reducción del marxismo no permite entrever el problema real que implica la recepción, traducción y "antropofagia" de las ideas provenientes de los centros, ya que no basta con vaciar el contenido "colonial" para llenarlo de reflexiones "decoloniales", sino más bien complejizar la producción teórica misma en miras de fortalecerla. Ahora bien, el problema no acaba ahí, ya que muchas veces se ha criticado al marxismo por su presunto esencialismo al momento de hablar del sujeto, pero si observamos de cerca la propuesta de Mignolo, como uno de los epónimos de la perspectiva decolonial, podemos apreciar un ejercicio similar cuando plantea que quienes son capaces de frenar la colonialidad serían los movimientos indígenas, ya que solo ellos portan el contenido propio que no sólo modifica el sistema, límite del comunismo y el socialismo, sino que tendrían la *potentia* de cambiarlo por no utilizar la razón moderna[318]. Esto permite comprender que la localización del sujeto de cambio realizada por el semiólogo argentino se encontraría en aquellos que son víctimas de colonialidad del ser y del saber.

La fuerza del movimiento indígena radicaría, según Mignolo[319] en construir categorías que se despojen de la herencia moderna-occidental, por ende, negar la colonialidad del ser -en tanto productor de subjetividad- y de saber.

A partir de lo anterior, se podría decir que el pensamiento realmente crítico, es aquel capaz de sustituir las categorías heredadas por la modernidad, por saberes "otros" que sean capaces no sólo de limitarse a cuestionar el marco de ordenamiento de la colonialidad, sino, por sobre todo, de modificar ese patrón mundial de poder. Esto no podría realizarlo la teoría crítica tradicional ya que, si bien ha contribuído a la construcción misma del grupo Modernidad /colonialidad, antecedente directo del "giro decolonial", sus conceptos no se habrían despojado de la influencia moderna. No obstante, este

[317] Ibíd, p. 265.
[318] Mignolo, W. Op., cit. 2007.
[319] Ibíd.

último proceso no queda del todo claro, puesto que el dispositivo teórico con el que opera el pensamiento crítico previo a lo decolonial, no sólo fue capaz de cuestionar los marcos del capitalismo, sino que también las herencias racistas de la colonización. Autores como Frantz Fanon o Aimé Cesaire, que son rescatados por los decoloniales, habían puesto en entredicho los márgenes del capitalismo y la colonización, pero no para identificarse como una negación absoluta de la modernidad, sino que, utilizando herramientas propias de ella, intentaron subvertir el orden racista-explotador.

La decolonialidad, entonces, supone dos cosas relevantes que se presentan como desafíos para el pensamiento crítico latinoamericano. Como Verónica López Nájera[320] menciona, el desplazamiento del conocimiento en el que opera la modernidad no sólo sería geográfico, sino también sobre las políticas del conocimiento, por tanto, la producción intelectual crítica de nuestro continente no estaría excenta de dicha "contaminación", sino que, en tanto la idea propia de América Latina sería una invención colonial[321], la producción intelectual se encontraría colonizada, de ahí que la construcción de categorías alternas a la modernidad sean un imperativo. En segundo lugar, supone que la producción de teorías críticas de la modernidad es tomada y asimilada sin mayor reflexión por parte de nuestros/as intelectuales, como reproductores de la razón colonial/moderna, subestimando el papel que ha jugado el pensamiento crítico en nuestro continente. Por tanto, el ejercicio decolonial de alguna manera evoca una "tabula rasa"[322] que más que fortificar propuestas precedentes a ella, busca generar una ruptura epistémica no sólo con la tradición moderna eurocentrada sino también con la tradición crítica de nuestro continente.

Veamos a continuación el derrotero desarrollado por Aníbal Quijano y Enrique Dussel.

---

320 Najera, V. Op., cit. 2018.

321 Mignolo, W. Op., cit. 2007.

322 Cómo el sugerente nombre de la conocida revista colombiana.

De la heterogenidad histórico estructural a la colonialidad del poder

Sin duda que el proyecto intelectual de Aníbal Quijano es ambicioso. De las primeras reflexiones respecto de la "marginalidad social", su particularidad toma de posición respecto de la dependencia que abre el escenario teórico para construir el concepto de heterogeneidad histórico estructural hasta los procesos de "cholificación" del Perú como sujeto de lucha frente a la oligarquía, nos permite inscribir su obra en una senda. El camino que recorre, no es resumible en el concepto de colonialidad, pero si es atribuible el ejercicio que realiza tras la creación de ese neologismo, es decir, no es posible reducir la obra del sociólogo peruano a una etapa de su trayectoria, pero esta última no puede ser comprendida sin este úlitmo momento.

Si tomamos la obra de Quijano como una unidad, esta pasa por diferentes momentos que ya fueron señalados en el capítulo que trata el concepto de heterogeneidad histórico estructural y de formación social abigarrada, sin embargo, cabe hacer una precisión más y es que, como ha señalado José Gandarilla[323], la problematización en torno al poder es un eje articulatorio de toda su obra, de ahí que el neologismo de colonialidad fuera siendo cada vez más preciso hasta llegar al concepto de colonialidad del poder, en palabras del filósofo mexicano señalado:

> (…) Aníbal Quijano eleva su alegato, no tanto para impesar, sino para trastocar y hasta invertir la discusión sobre el capital, el capitalismo y la modernidad, al asociar ésta última con el proceso que a deficit de una "palabra que haga juego con la cosa", siga con su muy apropiado neologismo: colonialidad. De ahí en adelante muchos discutirán estos temas al colocar, a modo de premisa mínima para la crítica, el hablar de modernidad/colonialidad. Luego, otros conferirán, según sean sus intereses y con muy diversos resultados, variedades de adjetivos

323 Gandarilla, J. Colonialismo neoliberal. Modernidad, devastación y automatismo de mercado, Argentina, Herramienta, 2019.

> para "la nueva palabra", pero no podía ser de otro modo que, para su creador, quede muy en claro que de lo que se habla es de colonialidad del poder[324].

De esta manera, es el problema del poder el que identifica este autor como eje de sus reflexiones críticas. Ahora bien, el poder en Quijano tiene diferentes implicancias. Al igual que la importancia que le otorga Fanon al lenguaje[325], el sociólogo peruano es capaz de señalar las implicancias de los procesos de colonización y colonialidad en el quehacer latinoamericano a partir de una dimensión simbólica (el conocimiento y la "racionalidad moderna"[326]) de otra material (asociada a las formas de división del poder global[327]). Esta perspectiva, no implica una disociación maniquea entre idealismo y materialismo, puesto que es el propio autor el que se empeña en señalar que ambas formas de control se encuentran ancladas en el patrón de dominación global.

Es interesante este último aspecto, puesto que si bien la colonialidad surge como una reacción a la manera clásica de la teoría crítica continental de identificar en conceptos como el desarrollo, la liberación nacional, la revolución, etc., como los elementos más destacables al momento de pensar la liberación de los pueblos, este no deja de tener un parentesco con la tradición inaugurada por Marx, aunque con una salvedad importante, un punto de bifurcación entre lo que Quijano denomina como la diferencia entre el materialismo histórico y la concepción materialista de la historia. El primero es vinculado a las perspectivas positivistas de interpretación de la realidad, mientras que el segundo abre un camino fértil de reflexión abierta, plural, según el sociólogo peruano, el materialismo histórico presentaría serias dificultades para pretender ser una teoría explicativa de la

---

[324] Ibíd, p. 200.

[325] Fanon, F. Piel negra, máscaras blancas, España, AKAL, 2009.

[326] Quijano, Á. Colonialidad y modernidad/racionalidad, Perú indígena, 29, 1992, pp. 11-20

[327] Quijano, Á. Colonialidad del poder y clasificación social en: Epistemologías del sur (Perspectivas), Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses (eds.), España, Akal, 2016, pp. 67-108.

totalidad histórica, puesto que sus tres grandes momentos constitutivos lo aproximarían a corrientes ortodoxas:

> [la primera es] la construcción del materialismo histórico a fines del siglo XIX como producto de la hibridación marxopositivista, en el Engels tardío y en los teóricos de la socialdemocracia europea, alemana en especial, con amplias y duraderas reverberaciones entre los socialistas de todo el mundo. Segunda, la canonización de la versión llamada marxismo-leninismo, impuesta por el despotismo burocrático establecido bajo el estalinismo desde mediados de los años veinte. Finalmente, la nueva hibridación de ese materialismo histórico con el estructuralismo, francés especialmente, después de la Segunda Guerra Mundial[328].

De esta manera, Quijano realiza una crítica a la ortodoxia marxista en su vertiente teleológica y eurocéntrica cuya centralidad explicativa no sólo pasa por el locus del proletariado en el modelo productivo sino también, por el eurocentrismo que implica la manera de pensar el desarrollo de los modos de producción de las periferias mundiales. Esta clasificación, no es capaz de superar las perspectivas que ponen en el centro del concepto de desarrollo a Europa como el ejemplo de un tipo de capitalismo capaz de desarrollar a un tipo especial de proletariado que luche por el porvenir de un tipo de socialismo (socialismo soviético como lo denominó Marcuse[329]).

Frente a lo anterior, nuestro autor encuentra en la teoría de Marx una hebra que, lamentablemente, no logró desarrollar en profundidad pero que marca un punto de quiebre con dos premisas básicas que hacen que el enfoque de Quijano sea diferente al de la mayoría de los intelectuales agrupados en el "giro decolonial". La primera es una valoración no completamente negativa de la modernidad[330] cuyo eje es la valoración de ciertas características que no valen tirar al basurero

---

[328] Ibíd, p. 82.
[329] Marcuse, H. Op., cit. 1975.
[330] Quijano, Á. Op., cit. 1992.

de la historia. La segunda, es la valoración de esfuerzo que encuentra el intelectual peruano en la obra final de Marx:

> En primer término, Marx se mantuvo, es verdad, hasta casi el final de su trabajo dentro de la misma perspectiva saintsimoniana, eurocéntrica, de una secuencia histórica unilineal y unidireccional de sociedades de clase. Sin embargo, como se sabe bien ahora, al irse familiarizando con las investigaciones históricas y con el debate político de los "populistas" rusos, se dio cuenta de que esa unidireccionalidad y unilateralidad dejaba fuera de la historia otras decisivas experiencias históricas. Llegó así a ser consciente del eurocentrismo de su perspectiva histórica. Pero no llegó a dar el salto epistemológico correspondiente[331].

En este sentido, coincidimos con lo señalado por Rita Laura Segato respecto del legado "materialista" que seguiría Quijano para aproximarse al problema de la colonialidad que no sólo encuentra en Marx un referente sino también en Mariátegui:

> En Mariátegui, Quijano encontró el "factor raza" como indispensable constructo para entender la subordinación de nuestro mundo, y la figura del indio presentada no en los moldes culturalistas habituales, sino situada en la posición de guía para la comprensión de la historia nacional y, en especial, de la historia de la apropiación de la tierra, que es la propia historia de la colonización. Fiel a ese legado, la argumentación que Quijano inaugura evade el culturalismo, y aun cuando trata de la subjetividad resultante del patrón de la colonialidad, nunca acepta separar esa subjetividad de las condiciones materiales de existencia[332].

---

331 Quijano, Á. Op., Cit. P. 85.
332 Segato, R. L. La perspectiva de la colonialidad del poder, en: Aníbal Quijano ensayos en torno a la colonialidad del poder, Argentina, Del Signo, 2019, p. 60

Lo anterior no es algo menor, puesto que si la colonialidad del poder:

> Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder [la colonialidad] y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivos, de la existencia cotidiana y a escala social[333].

Entonces hay una dimensión relacional capaz de ejercer dicha clasificación y que si bien no está presente en el materialismo histórico si lo está en Marx. Dicha reflexión sitúa a Quijano en proximidad con autores como Fernandez Buey[334] o Maximilien Rubel[335] quienes marcan un punto de inflexión importante entre la producción teórica del intelectual revolucionario de Tréveris y los continuadores de su legado, particularmente Engels.

Dicha relacionalidad que se encuentra en la base de la noción de colonialidad del poder del autor, es la que permite cuestionar, a su vez, algo que ya hemos descrito en la noción de heterogeneidad histórico-estructural que es la de pensar linealmente, de manera homogénea el desarrollo del capitalismo, puesto que, a pesar de reconocer en la totalidad histórico social un elemento importante de permanencia crítica en su discurso, Quijano analiza la relación entre las partes y el todo que conforma dicha unidad:

> (…) las partes en un campo de relaciones de poder social no son sólo partes. Lo son respecto del conjunto del campo, de la totalidad que éste constituye. En consecuencia, se mueven, en general, dentro de la orientación general del conjunto. Pero no lo son en su relación separada con cada una de las otras. Y, sobre todo, cada una de ellas es una unidad

---

333 Quijano, Á. op., cit. P. 67.

334 Buey, F. Marx(sin ismos), España: El viejo topo, 2009.

335 Rubel, M. Marx sin mito, España: Octaecaedro, 2010.

> total en su propia configuración porque igualmente tiene una constitución históricamente heterogénea. Cada elemento de una totalidad histórica es una particularidad y, al mismo tiempo, una especificidad, incluso, eventualmente, una singularidad. Todos ellos se mueven dentro de la tendencia general del conjunto, pero tienen o pueden tener autonomía relativa y que puede ser, o llegar a ser, eventualmente, conflictiva con la del conjunto[336].

De esta manera, Quijano no sólo cuestiona al sujeto histórico preconstituido de cierto marxismo, sino también la centralidad que tendría el capitalismo como eje articulador de las formas de dominación, puesto que no es sólo la explotación la que se encontraría detrás de la subyugación de los pueblos, sino el poder.

Heterogeneidad histórico estructural y colonialidad del poder, entonces, tienen un hilo común y es que no es posible plantear una homogeneidad, un universalismo abstracto para explicar las formas de clasificación del poder a nivel global. Es por eso que nuestro autor, señala los cinco modos en los que opera la colonialidad del poder: el trabajo, la naturaleza, el sexo, la subjetividad y la autoridad. Si bien la base material del análisis de Quijano sigue siendo la explotación, esta tiene diferentes expresiones que contienen como base los elementos señalados.

La colonialidad del poder, en consecuencia, opera como una forma de diferenciación racializada que encuentra en las divergencias fenotípicas el fundamento establecido por la colonización, de inferiorizar a un sector de la población. Esto, no sólo implica una subordinación explícita a lo blanco, sino también una forma de comprender las formas de explotación a nivel global.

Dependencia y eurocentrismo: la crítica dusseliana al colonialismo.

Como hemos señalado en apartados anteriores, la producción filosófica de Enrique Dussel desarrollada a partir de

[336] Quijano, Á. Op., cit. 2000, p. 79.

finales de la década de los setenta se encontrará profundamente influenciada por la obra de Karl Marx, por tanto, consideramos fundamental comprender su crítica a la modernidad colonial en América Latina a partir de dos núcleos de reflexión que se encuentran imbuidos de los planteamientos marxianos, a saber: la crítica a la dependencia y la crítica a la modernidad eurocéntrica.

Lo que nos interesa re-afirmar en este apartado, es que la obra del filósofo, vinculada durante la década de los noventa al Grupo Modernidad/Colonialidad, no es posible desligarla del legado marxiano, lo que marca una diferencia rotunda con los planteamientos de otros intelectuales del grupo que, como hemos señalado, acusaron al filósofo de Tréveris de encarnar un proyecto moderno y eurocéntrico, renegando así cualquier posibilidad de alimentar horizontes emancipatorios a partir de su legado.

La filosofía de la Liberación dusseliana y la cuestión de la dependencia

Enrique Dussel, a partir del estudio sistemático y riguroso de las obras completas de Karl Marx, se preocupará por incidir (aunque tardíamente) en el amplio y rico debate latinoamericano en torno al problema de la dependencia. En este marco, el filósofo argentino-mexicano, señaló que en el plan original de escritura de "El Capital", Karl Marx abordaría en un quinto momento el tema del comercio exterior de los Estados y en el sexto el problema del mercado mundial. Con estos dos apartados Marx podría haber profundizado en el tema de la dependencia o de la relación centro/periferia, pero aquello nunca sucedió. A pesar de ello, el filósofo sostuvo que la cuestión de la dependencia fue desarrollada implícitamente en gran parte de los manuscritos de Marx, puesto que en muchas de sus reflexiones se encuentran análisis sobre la relación entre el capital central y el periférico[337].

Siguiendo a Marx, Dussel planteó que el problema de la dependencia, en términos históricos, se originó con la configuración del mercado mundial en el siglo XVI, siendo América Latina un espacio fundamental en su configuración.

---

[337] Dussel, E. "Estudio preliminar al "Cuaderno tecnológico-histórico"". En: Marx, K. Cuaderno tecnológico-histórico (Extractos de la lectura B 56, Londres 1851). Puebla: Editorial Universidad Autónoma de Puebla, 1984, pp. 115-187.

Cuando Latinoamérica es incorporada al sistema-mundo, emerge el primer momento del capitalismo mundial. En palabras de Dussel: "El capitalismo mercantil o comercial es ya capitalismo, y América Latina nació en la época de capitalismo, es más, América Latina es uno de los factores esenciales del nacimiento mismo del capitalismo"[338].

A partir de la lectura pausada de la obra de Marx, Dussel elaboró una crítica a las distintas vertientes Latinoamericanas que habían abordado el problema de la dependencia. Según el filósofo, autores como Sergio Bagú, Raul Prebisch, Rui Mauro Marini y André Gunder Frank, elaboraron una historia de la dependencia, mas no una teoría de esta. Para Dussel, argumento que sostendrá a partir del método de Marx, resultaba fundamental que las investigaciones históricas tuvieran categorías adecuadas (como las de plusvalor, transferencia, precio de producción, etc.) para el análisis de los problemas históricos. Así entonces, debatiendo con las teorías de la dependencia[339], que se ocupaban de priorizar la circulación o la producción; el plusvalor absoluto (sobre-explotación) o el plusvalor relativo (atraso tecnológico); el mercado externo o interno; el intercambio desigual, etc., el filósofo planteó reflexiones en torno a la importancia de elaborar una producción teórica, metódica y analítica, que permita posteriormente, analizar los problemas históricos y concretos de la dependencia[340].

---

338 Dussel, E. La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse. México D.F.: Siglo XXI Editores, 2010a, p. 130.

339 Nos parece importante señalar que la 'teoría de la dependencia' no es un bloque homogéneo, puesto que en ellas conviven vertientes disimiles. Para Horacio Cerutti, existen al menos dos líneas: La primera, representada por André Gunder Frank, Theothonio Dos Santos, Orlando Caputto y Roberto Pizarro, cree en la revolución de carácter foquista y guerrillera, producto del agotamiento y la catástrofe inminente del capitalismo periférico. Y la segunda, representada por Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, la cual se centra en el análisis de clase de las sociedades latinoamericanas y en las funciones del Estado en las sociedades del capitalismo dependiente. Ver: Cerutti, H. Filosofía de la Liberación Latinoamericana. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.

340 Mendieta, E. "Política en la era de la globalización: Crítica de la razón política de Enrique Dussel". En Ingram, D. (coord.). Blakwell Readings in Continental Philosophy. USA. Blakwell Publisher, 2001. 15-39; Dussel, E. La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse. México D.F.: Siglo XXI Editores, 2010a.

Ahora bien, entrando en terreno, Enrique Dussel, ha sostenido que la cuestión de la dependencia remite particularmente a la competencia (desigual) entre el capital central y el periférico. No se puede confundir la contradicción capital/trabajo, con la contradicción capital central/capital periférico. Para Dussel, ambas contradicciones no se niegan ni excluyen, sino más bien se complementan. Así entonces, el problema de la dependencia se relaciona con la transferencia de plusvalor (no con la producción de plusvalor) desde un capital global nacional periférico a uno central. Es en la competencia entre capitales donde se produce la transferencia de plusvalor.

Planteado en otros términos, el problema de la dependencia surge de una relación horizontal entre capitales, los cuales bajo la lógica de la competencia o la concurrencia, terminan por transferir valor de un capital a otro en el mercado mundial.

> La teoría de la dependencia en general consiste en la dominación como relación social de expropiación que ejerce una burguesía (y su pueblo) posesora de un capital global nacional de un país más desarrollado sobre las burguesías (y sus pueblos) de países subdesarrollados, transfiriendo plusvalor en la lucha de la competencia entre capitales globales nacionales[341].

Como acabamos de señalar, para Dussel el fundamento de la dependencia es la transferencia de plusvalor de un capital global nacional subdesarrollado a uno desarrollado. Para compensar dicha pérdida, el capital periférico extrae más plusvalor al trabajo vivo. Justamente, la dependencia entendida como extracción de plusvalor por parte del capital central, se articula con la explotación de una clase sobre otra, con la explotación del capital sobre el trabajo. Sintetizando lo planteado, podemos afirmar que el problema de la dependencia radica en que, "de todas maneras y siempre, hablar de transferencia de plusvalor de la periferia hacia el centro es hablar de robo de vida

[341] Dussel, E. 16 tesis de economía política. Interpretación filosófica. México D.F.: Editorial Siglo XXI, 2014, p. 163.

humana objetivada: trabajo vivo extraído a los países pobres, y pobres porque expoliados"[342].

Coherentemente, podemos agregar que el problema de la dependencia se encuentra relacionado con el problema de la tecnología, en tanto ésta última establece enormes diferencias en la esfera de la producción entre los capitales del centro y la periferia. La composición orgánica del capital central y periférico es diferente en términos de tecnología. Dussel lo plantea de la siguiente manera:

> La cuestión esencial, en general y abstractamente, de la teoría de la dependencia; dice relación a la cuestión tecnológica, a la composición orgánica global del capital nacional en la competencia internacional dentro del mercado mundial. El capital central tiene mayor tasa de plusvalor relativo, lo que le permite alcanzar una extra-ganancia gigantesca en el mercado mundial, compensando en parte la baja tendencial de la tasa de ganancia. Por el contrario, el capital periférico, por una composición orgánica más débil en tecnología, transfiere plusvalor hacia el centro, al vender los productos con ganancia pero por debajo del valor real de las mercancías[343].

Para cerrar los planteamientos del apartado, nos interesan unas últimas reflexiones de Dussel sobre el tema:

> Así enunciada la cosa, podemos concluir que la dependencia, en la lógica del pensamiento de Marx mismo, es un concepto irrefutable. Por ello, toda la polémica Latinoamericana al respecto manifestó, simplemente, una falta de rigurosidad metódica. Es decir, existe la dependencia en un nivel esencial o fundamental, abstracto, y consiste en la relación social internacional entre burguesías poseedoras de capitales globales nacionales de diverso grado de desarrollo. En el marco de la competencia, el capital global menos

342 Dussel, E. Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63. México D.F.: Siglo XXI Editores, 1988, p. 356.
343 Dussel, E. Op., cit. 1984, p. 74.

> desarrollado se encuentra socialmente dominado (relación de personas), y, en último término, transfiere plusvalor (momento formal esencial) al capital más desarrollado, que lo realiza como ganancia extraordinaria[344].

Así planteado el problema de la dependencia, resulta evidente que existe una vinculación estrecha entre capitalismo, modernidad, dependencia y colonialismo. Los planteamientos dusselianos leídos a partir del conjunto de su obra nos obligan a articular el problema del colonialismo con procesos históricos y económicos asociados a la configuración del mercado mundial y a las relaciones de competencia entre capitales centrales y periféricos. Sus formulaciones en torno a la dependencia, explícitamente inspiradas en su lectura de la obra de Karl Marx, dotan de anclaje material a los abordajes posteriores en torno al problema del colonialismo. Quienes pretendan analizar las reflexiones dusselianas vinculadas al Grupo Modernidad/Colonialidad desconociendo lo anterior, corren el riesgo de desarrollar explicaciones ligeras y simplistas de la obra del filósofo.

La Filosofía de la Liberación dusseliana y su crítica a la modernidad eurocéntrica

Enrique Dussel, coincidentemente con Aníbal Quijano, ha debatido con insistencia el sentido de la modernidad para América Latina, afirmando que la región no puede conceptualizarse como premoderna con estructuras feudales o tradicionales[345], ni como postmoderna como sugieren ciertas posturas nihilistas y sofisticadas propias de las sociedades opulentas del norte. La filosofía dusseliana se nutrió de los planteamientos posmodernos y postestructuralistas de Foucault, Derrida, Lyotard o Vattimo, en tanto contribuían a desandar la

---

[344] Dussel, E. Op., cit. 1988, p. 348.

[345] El debate sobre el carácter premoderno de Latinoamérica, es retomado por Dussel de autores como Sergio Bagu, André Gunder Frank, Rodolfo Puiggrós y Ernesto Laclau. Ver: Dussel, E.; Apel, K.-O.; Fornet-Betancourt, R. Fundamentación de la Ética y Filosofía de la Liberación. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1992.

historia del eurocentrismo, a identificar las fracturas de la modernidad y las falacias del desarrollismo, pero reconoció en todo momento, que sus planteamientos son insuficientes, puesto que poco y nada contribuyen con la reconstrucción de procesos de liberación.

Desde la perspectiva dusseliana, existirían dos paradigmas que permiten comprender la modernidad: el primero es eurocéntrico, puesto que concibe la modernidad como fenómeno europeo, que se origina en el feudalismo para luego expandirse al mundo. Este paradigma concibe a Europa como una racionalidad superior, excepcional y como representación de la verdad absoluta. El segundo paradigma es mundial, es decir entiende la modernidad como la cultura del centro del sistema-mundo[346], por tanto, se concibe la modernidad europea sólo como una parte, no como el todo.

Dussel se ha opuesto a la definición eurocéntrica de la modernidad, proponiendo una definición mundial de la misma, que considera de manera relevante las articulaciones y conflictos entre el centro europeo-norteamericano y las periferias, y en este marco la cuestión de la dependencia y el colonialismo han sido centrales. Desde la perspectiva dusseliana el discurso de la modernidad europea pudo surgir sólo desde la co-constitución de una alteridad dominada, explotada e invisibilizada, por lo mismo, el/la otro/a-periférico (latinoamericano, africano, asiático, etc.) representa el contra-discurso de la modernidad europea.

Así entonces, la tesis de Dussel ha consistido en sostener que América Latina nació conjuntamente a la modernidad "pero como su 'otra cara' necesaria, silenciada, explotada, dominada". La modernidad habría nacido en el siglo XV[347] con la apertura de

---

346 El concepto de 'sistema-mundo' es recogido por Dussel de autores como I. Wallerstein, E.P. Thompson, W. Mc Neill, M. Hodgson, L. Stavarianos, M. Mann y Ch. Tilly . Ver: Dussel, E. Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión. Madrid: Editorial Trotta, 1998a.

347 Dussel diferenció con claridad una modernidad temprana (1492 – 1630) y una modernidad madura (XVII y XIX). La primera se asocia a la violencia sanguinaria de la conquista y colonización de América Latina, al mito de la superioridad europea, al racismo, el saqueo económico, el descuartizamiento de América y África por parte de Europa, la negación del indígena americano y el esclavo africano. El discurso elaborado por Juan Ginés de Sepúlveda, justificando y legitimando el colonialismo europeo, se constituirá como el primer discurso de la modernidad; mientras que el primer discurso crítico de la

Europa al Atlántico, por tanto, Latinoamérica fue la primera periferia de la modernidad, fue desde sus orígenes la contra-cara. "Nunca fuimos modernos, siempre fuimos la modernidad. No somos lo irracional; somos la parte dominada y explotada"[348].

La racionalidad moderna europea (Montaigne, Pascal, Descartes, Rousseau, etc.) se fue co-constituyendo de la mano con un contra-discurso emergente desde las periferias. Europa logró mantener a las periferias aisladas e incomunicadas entre ellas, permitiendo sólo conectarse en Europa. "La filosofía 'europea' no es entonces producto exclusivo de Europa, sino que es la producción de la humanidad situada en Europa, y con la contribución de las culturas periféricas que estaban en un diálogo co-constitutivo esencial"[349]. Los logros de la modernidad europea, el *ego cógito* de Descartes, fueron antecedidos y co-constituidos por el *ego conquiro* de Hernán Cortés, por la conquista de América Latina.

De acuerdo con lo anterior, la modernidad europea ha justificado la violencia irracional contra la periferia en nombre del proceso civilizador, ocultando el aniquilamiento de lo no-europeo. La modernidad nació con la conquista europea de América Latina, por tanto, con el aniquilamiento del otro/a americano/a, africano/a y asiático/a. Nació como un mito "sacrificial irracional":

> Este mito irracional de la modernidad se aplicará infaliblemente desde la conquista de América (genocidio del amerindio), al esclavismo africano, a la guerra del opio en China, hasta la invasión de

---

modernidad estará representado por Bartolomé de las Casas en defensa de las comunidades indígenas y de los esclavos africanos, reconociendo su alteridad, sus concepciones de mundo, sus formas organizativas, etc. Por su parte, la modernidad madura, se vincularía al proceso de la revolución industrial, la ilustración, el triunfo de la burguesía y del capitalismo mercantil e industrial en el sistema mundo. Se desarrolla la filosofía europea moderna a partir de autores como Rousseau, Montesquieu, Diderot, Hobbes, Kant, entre muchos otros. Ver: Dussel, E. Política de la liberación. Historia mundial y crítica. Madrid: Editorial Trotta, 2007a.

348 Dussel, E.; Apel, K.-O.; Fornet-Betancourt, R. Fundamentación de la Ética y Filosofía de la Liberación. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1992, p. 48.

349 Dussel, E. Ética de la Liberación ante Apel, Taylor y Vattimo. México D.F.: Editorial Universidad Autónoma del Estado de México, UAEM, 1998, p. 118.

> Panamá (1990) o la guerra del Golfo Pérsico (1991)[350].

Profundizando en el problema del eurocentrismo, Dussel ha sostenido que éste no puede ser considerado como una causa o efecto del capitalismo, ni como una simplificación de las relaciones entre centro y periferia. El eurocentrismo es un fenómeno más amplio y que implica procesos culturales, políticos y también filosóficos. Dussel definió al eurocentrismo, como aquella pretensión que identifica la particularidad europea con la universalidad sin más[351].

> El eurocentrismo consiste exactamente en confundir o identificar aspectos de la universalidad abstracta (o aún trascendental), humana en general con momentos de la particularidad europea (…). La cultura, civilización, filosofía, subjetividad, etc., moderno-europea pasó a ser tomada como la cultura, la civilización, la filosofía, la subjetividad, etc., sin más[352].

En numerosos de sus escritos, Dussel cuestionó en términos historiográficos, filosóficos y políticos el mito del eurocentrismo, construido por el romanticismo alemán del siglo XVIII y que ponía como eje de la historia de la humanidad a Grecia, Roma, Europa y Norteamérica. El filósofo denunció que hasta el siglo XV Europa fue una cultura completamente periférica, secundaria y aislada. Planteado en sus propios términos:

> La visión de la ilustración cubrirá como un muro de cemento toda la interpretación anterior de la antigua 'Europa desconectada', secundaria, la de la 'edad de oro' del medievo, y en el mejor de los

---

350 Dussel, E. Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación. Con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur. Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara, 1993b, p. 71.

351 Dussel, E. y Apel, K.-O. Ética del Discurso y Ética de la Liberación. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

352 Dussel, E. Op. Cit., 1998b, p. 114.

> casos, hasta el siglo XV, periférica del mundo musulmán, chino, indostánico, mundo 'oriental' mucho más 'culto', desarrollado desde todo punto de vista y centro del old world, y la parte más densa del world-system hasta finales del siglo XVIII. Desde Hegel, Marx, Comte, hasta Weber, incluyendo a Freud, Husserl, Heidegger, Popper, Levinas, Foucault, Lyotard o Habermas, el eurocentrismo brillará sin oposición. Y dominará al mundo colonial con el fasto de la 'Cultura Occidental', como la expresión 'desde siempre' del centro (…) más desarrollado de la humanidad[353].

Sintetizando lo planteado hasta aquí, la Filosofía de la Liberación dusseliana ha juzgado la modernidad eurocéntrica desde América Latina, a partir de tres grandes argumentos: (I) el mito civilizatorio de la modernidad se sustentó en la violencia brutal e irracional de la conquista, es decir, el momento constitutivo de la modernidad eurocéntrica es el ejército y la violencia militar conquistadora antes que los argumentos racionales; (II) dicha violencia, no sólo se expresó en el genocidio a la población indígena y la esclavitud de millones de personas provenientes de África, sino también en la explotación económica iniciada con la conquista y la colonización: extracción, robo, saqueo, apropiación, etcétera, son parte de la "acumulación originaria de procedencia colonial" en América Latina; y (III) desde el siglo XV se configuró un sistema mundial en el cual la estructura política de dominación mundial se basó en la relación centro-periferia. El centro no sólo sacó provecho económico, sino que también ejerció dominación militar y domesticación cultural, excluyendo y negando a todas las culturas anteriores[354].

Una vez formulada la crítica del filósofo argentino-mexicano a la modernidad eurocéntrica, nos interesa cerrar este acápite señalando algunas notas generales en torno a lo que Dussel ha denominado el proyecto de la transmodernidad. Para Dussel, pensar lo transmoderno implica detenerse en un momento

---

353 Dussel, E. "Sistema-mundo y 'trans'-modernidad". En Dussel, E. Hacia una filosofía política crítica. Bilbao: Editorial Desolée de Brouwer, 1998c, p. 402.

354 Dussel, E. "Europa, modernidad, eurocentrismo". En Dussel, E. Hacia una filosofía política crítica. Bilbao: Editorial Desolée de Brouwer, 2001. pp. 345-358.

de transición de la historia humana; un momento de ruptura política, cultural, económica, subjetiva; un momento abierto por el sujeto negado y excluido por la modernidad. De acuerdo con lo anterior, la transmodernidad remite a un proyecto histórico que emergerá desde más allá de la modernidad eurocéntrica; emergerá desde el reconocimiento de las comunidades empobrecidas, de lo periférico, lo no-eurocéntrico, lo colonizado. Planteado por el propio filósofo:

> Así, el concepto estricto de trans-moderno quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción como desde la nada, desde la exterioridad alternativa de lo siempre distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la modernidad, y aún de la posmodernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde otro lugar (…) que es el sitio de sus propias experiencias culturales distintas a lo europeo-norteamericano, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para la sola cultura moderna[355].

El proyecto transmoderno, que emana desde la exterioridad de la modernidad eurocéntrica, desde la barbarie, desde lo excluido, permite la irrupción de las culturas dominadas y excluidas, y a su vez, posibilita el diálogo intercultural, valorando la pluralidad y la diferencia. En este sentido, la transmodernidad comienza por negar el desprecio por lo propio y por afirmar el valor de la cultura y el pensamiento propio, pero resguardando el no caer en fundamentalismos o tradicionalismos. Ahora bien, además de la reafirmación cultural, es necesario desarrollar un ejercicio de crítica interna a la cultura propia, para potenciar sus dimensiones creativas, críticas y transformadoras. Todo lo anterior implica importantes y complejos avances en la descolonización cultural, implica procesos de resistencia cultural, donde no todo puede asociarse a la afirmación y autovalorización de las culturas despreciadas por la modernidad eurocéntrica o a la

---

[355] Dussel, E. Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad. Ciudad de México: Ediciones Akal. 2015b, p. 283.

configuración de una auto-crítica a las culturas negadas, sino que también, acumular fuerza por la vía de la maduración de reflexiones y por la promoción de un diálogo intercultural entre creadores críticos de la cultura[356].

Complementando lo anterior, Dussel se refirió a una política económica transcapitalista (entendida como el momento material de la transmodernidad). Al respecto, se refirió a la urgencia de superar los sistemas económicos organizados a partir de una gestión heterónoma del excedente, superación que sólo sería posible por la construcción de un sistema económico equivalencial, es decir, organizado a partir de la justa distribución del excedente. Un sistema económico equivalencial implica que las comunidades puedan gestionar la producción y distribución de los objetos útiles y necesarios para reproducir su vida con dignidad.

Lo anterior implica superar el capitalismo globalizado y su fase neoliberal, así como también las experiencias históricas del socialismo real, pues éstas últimas, al organizarse a partir de la gestión estatal del excedente, generaron gravísimos problemas de burocratización. Así entonces, para el filósofo argentino-mexicano, la construcción de un sistema económico equivalencial, implica avanzar en pensar y construir una economía transcapitalista, que vincule economía y ecología en función de afirmar la vida humana y planetaria[357].

Notas finales

A partir de la revisión de algunos pasajes de la obra de Aníbal Quijano y Enrique Dussel, podemos sostener que, en ambos intelectuales se ha desarrollado una crítica histórica, teórica, política y epistemológica al colonialismo y la dependencia, la que se engarza con planteamientos de raigambre marxiana: la articulación entre raza y clase como dispositivo de

---

[356] Dussel, E. Materiales para una política de la liberación. México D.F.: Editores Plaza y Valdés, 2007c; Dussel, E. Filosofía de la cultura y transmodernidad. Ciudad de México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, UACM, 2015a; Dussel, E. Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad. Ciudad de México: Ediciones Akal. 2015b.

[357] Dussel, E. 16 tesis de economía política. Interpretación filosófica. México D.F.: Editorial Siglo XXI, 2014.

explotación y dominación, en la obra del sociólogo peruano, así como, la vinculación entre la dependencia y la modernidad eurocéntrica en los escritos del filósofo argentino-mexicano.

Ambos autores alimentaron su crítica radical al colonialismo, el eurocentrismo y la modernidad colonial, a partir de una lectura creativa y de la afirmación de nudos críticos y productivos legados por el filósofo de Tréveris. Sus producciones intelectuales y políticas de cuño heterodoxo, les permitieron profundizar en la crítica al colonialismo sin tener que abandonar formulaciones teóricas ni categorías de análisis desarrolladas por Karl Marx. A diferencia de otros intelectuales del Grupo Modernidad/Colonialidad, Aníbal Quijano y Enrique Dussel, no arrojaron la obra marxiana al basurero de la historia, y, por el contrario, retomaron y robustecieron aquellos núcleos que consideraban creativos, críticos y pertinentes para comprender la realidad concreta de América Latina.

Sin dudas que la mirada proyectiva de Dussel con el concepto de transmodernidad articula una posible salida emancipatoria a las formas de dominación, sin embargo, aún quedan interrogantes abiertas, sobre todo a nivel de considerar la autovaloración del pensamiento propio, dado que los mecanismos de dicha propuesta no están del todo claros. A su vez, Quijano propone des-colonizar el poder con pasajes que tienden a la ambigüedad entre, por una parte, una potenciación crítica latinoamericana que esté abierta al diálogo con la tradición moderna europea y, por otra, una valorización extrema de las construcciones epistemológicas “no contaminadas” con la modernidad.

Las reflexiones, que pretenden abrir estas páginas precisamente van en dirección de contribuir a esclarecer dichas perspectivas a partir de una lectura minuciosa de ambos autores (y de otros/as, también). Sin dudas que pensar la colonialidad y el colonialismo como dos cuestiones analíticamente diferentes permite problematizar de manera más profunda aquellos fenómenos que hasta el día de hoy nos afectan como latinoamericanos. Ahora bien, señalamos de manera clara que no se trata de negar las contribuciones al pensamiento crítico y revolucionario emanado de pensadores de la modernidad, sino de situar geopolíticamente el conocimiento, vale decir, reconociendo que el lugar de enunciación es relevante al momento de

emprender una lectura de un autor/a. Esto, no con el fin de valorizar algún tipo de construcción intelectual por sobre otras, sino más bien para situar la forma en la que se produce el conocimiento a partir de las situaciones históricas concretas que permitan articular una unidad contradictoria entre teoría y práctica.

Lo último es fundamental, sobre todo si tenemos en consideración la relevancia que el concepto de totalidad, heredado por las interpretaciones de Marx y cierto marxismo posterior a él, han otorgado. No se trata, entonces, de hallar una teoría universal libre de relaciones desiguales, sino de situar el pensamiento en formas de traducirlo para que una alternativa emancipatoria no sólo haga sentido en situaciones determinadas, sino en contextos históricos dados. El colonialismo, como herencia cultural que implica el eurocentrismo, no puede ser la única manera de mirar el mundo desde nuestro continente, sino que este debe ser problematizado y analizado en profundidad a partir de las lecturas y contribuciones que han hecho otros/as autores/as. De esta manera, la orientación de la práctica será más fructífera, rindiendo frutos más fuertes que ayuden a los pueblos en su camino a la liberación.

Nodos y tensiones del marxismo latinoamericano

De esta confluencia de historias de vida y de tradiciones culturales tan diversas emerge un bloque intelectual y político unificado en torno a dos ideas-fuerza, sobre las cuales se basó la posibilidad de constitución de un marxismo latinoamericano: 1) una aguda conciencia del carácter original, específico y unitario de la realidad latinoamericana; 2) la aceptación del marxismo, pero de este marxismo heterodoxo, como el universo teórico común, según el cual las sociedades latinoamericanas (…), podían ser discretas y analizadas determinando sus posibilidades de transformación.

José Aricó

Marxismo en América Latina y marxismo latinoamericano

A lo largo del libro, se ha reflexionado a partir de la producción intelectual de un grupo de exponentes de una corriente del marxismo que reniega de las ortodoxias, realiza prácticas de traducción, construye categorías analíticas y teóricas novedosas capaces de captar la especificidad histórica del continente y que, a su vez, cuestiona la hegemonía del eurocentrismo en el seno del marxismo.

A partir de lo anterior, podemos apreciar de manera subterránea algunas aristas que atraviesan las reflexiones de este texto y que consideramos relevantes de ser profundizadas. Ahora bien, lo que plantearemos no son debates resueltos, sino más bien, nodos discursivos que se encuentran en constante tensión, pero creemos que en ellos hay aspectos de suma importancia para articular programas, proyectos y agendas de investigación al interior del marxismo latinoamericano.

El primero de ellos, es la necesidad de especificar de manera clara la relación que establecemos entre marxismo latinoamericano y marxismo en América Latina. Según ha señalado Kohan[358] y Massardo[359], uno podría trazar una diferencia entre aquellos quienes aplicaron las formulas desarrolladas por la

[358] Kohan, N. Op., cit. 1998.
[359] Massardo, J. Op. Cit. 2001; Massardo, J. Op. Cit. 2010; Massardo, J. Op. Cit. 2012.

Unión Soviética y la III Internacional en nuestro continente, de quienes tradujeron[360] postulados a la luz de la historicidad propia de nuestra región. Este punto es crucial puesto que nos permite señalar que la producción de teoría marxista en nuestro continente es una unidad compleja e incluso contradictoria en la elaboración de sus postulados. A partir de los intelectuales que hemos escogido para la elaboración de este libro, podemos afirmar que nuestro interés es señalar conceptos, debates y producciones intelectuales enmarcados en las prácticas de la traducción.

Cabe preguntarse ¿en qué sentido hay una diferencia entre marxismo latinoamericano y marxismo en América Latina? Recientemente, se ha señalado que esta divergencia no es una cuestión lingüística sino epistemológica[361]. Aquella dice relación con diferentes aspectos: el objeto de investigación, la vinculación entre conocimiento y lugar de enunciación, y, finalmente, la crítica al eurocentrismo. El primero de ellos, es decir, el objeto de investigación, en el caso del marxismo en América Latina nos remite a numerosas investigaciones y debates en torno a las clases sociales y la economía. Planteado a *grosso modo*, la centralidad asignada el proletariado en la producción de una estrategia revolucionaria habría derivado de las reflexiones y análisis desarrollados por los primeros intelectuales de la región que se identificaron con el marxismo, así como también, por la difusión de los manuales soviéticos que consideraban como sujeto privilegiado o como único portador de las fuerzas emancipatorias a la clase obrera. De manera paralela, dada la caracterización de feudal o semi-feudal de las relaciones de producción en nuestra región, los análisis económicos dieron paso a una perspectiva que señalaba la necesidad de "modernizar" la producción por medio de la formación de una burguesía que políticamente fuera capaz de construir las condiciones de desarrollo de las fuerzas productivas las que fueron caracterizadas como el motor del cambio revolucionario. Las relaciones económicas, determinantes (aunque se mencionara que fuera en última instancia), ejercían el

[360] En el sentido señalado en la introducción, es decir, como creación y no como repetición de contenidos hallados en la teoría general marxista.
[361] Torres, T. Op., Cit. 2021.

objeto de investigación por excelencia de esta corriente del marxismo en nuestro continente.

Ahora bien, la relación entre conocimiento y lugar de enunciación fue tratada de una manera singular por esta corriente del marxismo en América Latina, ya que la experiencia histórica de la revolución rusa y la construcción de la Unión Soviética se comprendió como una suerte de modelo general que podía ser replicado en otros contextos periféricos como América Latina. De esta manera, no se problematizaba la especificidad histórica de nuestro continente (con las diferencias estructurales, el contexto del capitalismo global, las disputas entre las clases sociales, etc.) y se intentaba analizar la complejidad de nuestras sociedades, a partir de estrechos y esquemáticos marcos de comprensión, los cuáles no sólo distorsionaban la realidad, sino que también dificultaban la construcción y el desarrollo de proyectos políticos revolucionarios. Desde nuestra perspectiva, este es un punto crucial y es que si bien no se trata de señalar que nuestro continente posee una singularidad radical que no permite igualar su desarrollo histórico con otras experiencias, si es fundamental, para comprender y trazar una estrategia de ruptura con el capitalismo, un análisis riguroso y certero de la realidad histórico-concreta que se pretende transformar. En este sentido, el no problematizar y suponer que el capitalismo y sus contradicciones se desarrollan de manera similar e incluso homogénea en los distintos contextos, no permite la comprensión profunda de las fuerzas que se enfrentan en combate.

Y como tercer aspecto, podemos subrayar que esta corriente del marxismo en América Latina ha desarrollado una apropiación a-crítica de los postulados generales del marxismo, replicando perspectivas eurocéntricas al momento de comprender el camino emancipador. Un ejemplo bastante claro de lo anterior dice relación con la comprensión del desarrollo histórico en clave evolutiva y lineal a partir de los modos de producción asiático, esclavista, feudal, capitalista y socialista. La adscripción a esta concepción esquemática, unidireccional y teleológica de comprender el devenir de la historia humana tuvo importantes implicancias epistemológicas y políticas para el desarrollo de esta corriente del marxismo, ya que dificultó la comprensión de las relaciones de producción comunitarias e indígenas, distorsionó el juicio en torno al complejo problema del colonialismo en la

región, retorció las reflexiones en torno a los sujetos sociales que promueven las transformaciones históricas, desperfiló tácticas y estrategias políticas para avanzar hacia la construcción del socialismo, entre muchas otras derivas.

Como contracara de lo señalado con anterioridad, el marxismo latinoamericano, supone una relación contraria a como se habría desarrollado el marxismo en América Latina. En lo que refiere al objeto de investigación, no sólo se ha profundizado en torno al sujeto de una praxis política revolucionaria, así como tampoco se han limitado a impulsar investigaciones de naturaleza económica (la cual ha ocupado un lugar destacado en las reflexiones de estos intelectuales), sino que también, se han preocupado por desarrollar estudios y reflexiones vinculadas al campo de la historia, la cultura, las artes y por supuesto, la política. En este sentido es paradigmático el clásico texto de José Carlos Mariátegui, "7 ensayos de interpretación de la realidad peruana" no sólo por su contenido, sino que también por la inclusión de lo indígena y la producción de un proyecto revolucionario que tomara en consideración las características históricas de nuestro continente. En otras palabras, el marxismo latinoamericano no ha superpuesto lo cultural por sobre lo económico, lo que diferencia epistemológicamente a ambas corrientes, sino que ha intentado detenerse en reflexionar sobre las formas como se relacionan los diversos aspectos de la vida de las clases subalternas, puestos en concordancia histórica, para colaborar con su involucramiento en diferentes proyectos de emancipación. En coherencia, y tal como hemos señalado en diferentes pasajes de este libro, desde el marxismo latinoamericano se ha cuestionado la tesis de la centralidad obrera como sujeto político revolucionario, ampliando las reflexiones a un sujeto plural, que remite a campesinos/as, indígenas, jóvenes, mujeres, disidencias, entre otras, y optando por conceptualizaciones que enfatizan en articulaciones como las de sujeto masa (Zavaleta Mercado), bloque histórico de los oprimidos y explotados (Enrique Dussel y Álvaro García Linera), Colonialidad y colonialismo (Aníbal Quijano), trabajo vivo y movimientos sociales, entre otras. De acuerdo con lo señalado, el objeto de investigación no es unidimensional sino multidimensional y sólo un análisis histórico y situado nos

permitiría comprender el rol que juegan los grupos y clases sociales en el proceso revolucionario.

De manera similar opera el vínculo entre lugar de enunciación y producción de conocimiento. Tal como hemos señalado en los capítulos del libro, Michel Löwy[362] ha mencionado un punto crucial y es que no hay que confundir el marxismo latinoamericano con un excepcionalismo o culturalismo, sino como una propuesta política que logra dar un lugar específico a diferentes aspectos de la vida continental traduciendo los postulados generales de la teoría marxista a la realidad continental. De esta manera, el lugar de enunciación no se ha basado en la explicación "exotizante", diferenciadora de las formaciones sociales regionales en comparación a una forma de historia occidental. Sino más bien en entender la dinámica global del capitalismo, la colonialidad, el tiempo histórico, las relaciones de dependencia, etcétera, y cómo estas se desenvuelven a nivel local. Lo anterior, es una de las razones por la cual, el marxismo latinoamericano, puede caracterizarse como una corriente abierta y dialogante con expresiones políticas emancipatorias diversas (lo nacional popular, el feminismo, las teologías liberadoras, la postcolonialidad, etc.), ya que sólo a partir de dichas vinculaciones, se puede avanzar en comprender la historicidad y el sentir de las mayorías sociales excluidas del "progreso" y explotadas por el desarrollo capitalista.

En la misma línea, el marxismo latinoamericano ha sido profundamente crítico del eurocentrismo. Si seguimos los postulados de Samir Amin[363], en su crítica al eurocentrismo, podemos comprender a este como una ideología que, si bien posee una dimensión cultural, está profundamente compenetrada con la legitimación del capitalismo como fenómeno global. De esta manera, para captar la historicidad continental, así como también la planificación de estrategias efectivas que representen una ruptura radical con la "forma valor" es imprescindible establecer parámetros interconectados de experiencias mundiales. Lo anterior, nos permite situar un punto de diferencia importante con algunas perspectivas del "giro decolonial" que pretenden hacer un corte epistémico con la modernidad/colonialidad,

[362] Löwy, M. Op., cit. 2007.
[363] Amin, S. Op. Cit. 2009.

borrando de un plumazo los proyectos, discursos y estrategias emancipatorias contenidas en los pliegues y contradicciones de la modernidad capitalista. Desde nuestra perspectiva, la crítica política y epistemológica al eurocentrismo no se debe comprender como la producción de una alternativa epistemológica autóctona, sino más bien, como la producción de dialogo y articulación entre saberes globales contrahegemónicos, es decir, como un ejercicio político, cultural, epistemológico, lingüístico de traducción.

Marxismo latinoamericano: producción de pensamiento situado y militante

Las reflexiones precedentes, nos habilitan a considerar que el marxismo latinoamericano, dada su particularidad epistemológica, requirió de construir categorías que fueran capaces de explicar la situación continental. Esto nos motivó tanto a la elección de los autores que se analizaron en este libro como a la selección de las categorías. Consideramos que aquellas que refieren tanto a la problemática del sujeto (trabajo vivo), la temporalidad histórica (formación social abigarrada y heterogeneidad histórico estructural) y la política (conceptos de Estado en René Zavaleta y Álvaro García Linera), permiten una primera aproximación a esta corriente del marxismo. Si bien no se trata de volver homogénea esta perspectiva, creemos que a lo largo de estas páginas hemos señalado temas cruciales para profundizar en su comprensión.

Según hemos sostenido, la producción de una arquitectura categorial por parte del marxismo latinoamericano ha permitido construir mediaciones o articulaciones entre la realidad concreta (a escala local, nacional o continental) y ciertos elementos de las teorías generales vinculadas a la obra y el legado de Karl Marx. En este sentido, las categorías, marcan un punto relevante que da cuenta de una segunda característica del marxismo latinoamericano. Si aceptamos que la condición epistemológica de esta perspectiva contiene ciertas características como las señaladas, entonces, una teoría general no basta para construir una estrategia revolucionaria a nivel regional, requiriendo necesariamente ser complementada por conceptos y formulaciones teórico-políticas que permitan un anclaje certero con la realidad histórico-concreta.

De esta manera, es posible considerar las contribuciones sobre las reflexiones del pensamiento situado de autores como Franz Fanon[364] o de Aime Cesaire[365] como también de la feminista Donna Haraway[366] que han puesto en el centro la necesidad de situar la radicalidad a partir de los contextos específicos en los cuales se desarrollan ciertos conflictos. De igual forma, Karel Kosík[367], Karl Korsch[368] y Georg Lukács[369], han reparado en la importancia de la categoría de totalidad concreta como objeto analítico del marxismo. De este cruce de autores, es posible comprender el vínculo que desarrolla el marxismo latinoamericano al capitalismo global sin perder la situación histórico particular y el lugar que este continente ocupa en él.

A lo anterior habría que agregar que, según hemos sostenido a lo largo de los capítulos de este libro, el marxismo latinoamericano no ha escindido la producción intelectual del trabajo político, articulando de múltiples formas la investigación histórica, la producción teórica, la elaboración discursiva y la militancia social y política. Sus referentes han encarnado, cual más, cual menos, la filosofía de la praxis o esa vinculación provechosa entre reflexión y acción, entre teoría y práctica. En este sentido, creemos que el marxismo latinoamericano tiene una impronta militante, una preocupación por incidir, orientar e involucrarse en la práctica social transformadora y revolucionaria. Su preocupación por la rigurosidad y los matices puntillosos al momento de aproximarse a la comprensión de nuestras sociedades, dan cuenta de una prolijidad intelectual que también debemos comprenderla a partir de su compromiso e interés por colaborar con los procesos emancipatorios de América Latina y El Caribe.

Desde nuestra perspectiva, el marxismo latinoamericano ha colaborado con la producción de pensamiento situado en términos históricos y geopolíticos, y a su vez, se ha caracterizado

---

364 Fanon, F. Op. Cit. 2009

365 Cesaire, A. Op. cit. 2006.

366 Haraway, D. Simians, Cyborgs, and woman: the reinvention of nature, UK, Routledge, 2013.

367 Kosík, K. Dialéctica de lo concreto, México, Grijalbo, 1963.

368 Korsch, K. Marxismo y filosofía, México, ERA, 1971.

369 Lukács, G. Historia y conciencia de clases, Cuba, Editorial de ciencias sociales, 1970.

por producir reflexión teórica, histórica y política solidaria con las clases subalternas, en este sentido, es un marxismo posicionado en términos éticos y políticos con quienes sufren la opresión y explotación en los campos y ciudades, es un marxismo que coparticipa de los procesos organizativos y que es adherente a las luchas populares.

Notas para nutrir un programa de investigación del marxismo latinoamericano

Finalmente, esperamos que este libro contribuya a los debates investigativos en torno al marxismo latinoamericano, es decir, a aquella corriente herética que hemos intentado caracterizar a lo largo de estas páginas. Sin duda que esta perspectiva del pensamiento crítico no es algo menor, puesto que requiere avanzar en la reconstrucción de ciertas categorías, así como también, el trazar los recorridos intelectuales de autores/as que han traducido elementos generales de la teoría a las situaciones particulares de nuestro continente.

En este sentido, esperamos con esta modesta contribución, dilucidar aquella diferencia epistemológica que se presenta en nuestro continente a partir del marxismo. Nuestro interés está abocado a aquella corriente herética que reniega de las ortodoxias, de la reproducción y aplicación mecánica de categorías abstractas y generales, y es capaz de construir categorías propias para explicar el capitalismo global y el lugar que juega América Latina y El Caribe en él.

En los diferentes capítulos de este libro, hemos intentado desarrollar investigaciones monográficas que profundicen en el legado de algunos referentes del marxismo latinoamericano, y también, hemos pretendido esbozar diálogos, contrapuntos y articulaciones entre sus planteamientos teórico-conceptuales. Las contribuciones del libro pueden servirnos para perfilar algunos elementos de un programa de investigación asociado al marxismo latinoamericano.

Parafraseando la nomenclatura de los programas de investigación desarrollada por Imre Lakatos[370], podemos afirmar, a modo de hipótesis para siguientes trabajos, que existe una suerte de "núcleo firme" en el marxismo latinoamericano, asociado a la categoría de traductibilidad, el concepto de trabajo vivo, la crítica a la concepción unilineal, progresiva y teleológica de concebir el tiempo histórico, las reflexiones en torno al carácter plural del sujeto emancipatorio, la centralidad de producir pensamiento situado acorde con las condiciones histórico-concretas, la apertura y el diálogo con otras corrientes de raigambre liberadora, la crítica al colonialismo, la colonialidad y el eurocentrismo, entre otras. Desde nuestra perspectiva, dicho núcleo se constituiría a partir de la existencia de numerosos puntos de convergencia entre los planteamientos teóricos, históricos y políticos desarrollados por la intelectualidad marxista latinoamericana.

Continuando con la idea del programa de investigación, a lo largo del libro, podemos encontrar diversos temas emergentes, los cuales pueden servir para esbozar una agenda de investigación asociada al desarrollo del marxismo latinoamericano. Al respecto, creemos que en clave histórica es importante avanzar en investigaciones que permitan profundizar en torno a los orígenes del marxismo latinoamericano, para descentrar y despersonalizar esta corriente de la obra de José Carlos Mariátegui, sin ánimo de restarle mérito ni relevancia al *amauta,* sino más bien, con el propósito de enriquecer y complejizar sus primeras expresiones. También en clave histórica, creemos importante avanzar en investigaciones que analicen el desarrollo del marxismo latinoamericano, durante el período de la hegemonía estalinista, ya que no puede reducirse el período, a señalar que existió un achatamiento de la producción teórica y un predominio de la lógica de los manuales soviéticos. Y adicionalmente, nos parece central avanzar en investigaciones que refieran al desarrollo actual del marxismo latinoamericano, sus derivas teóricas y políticas desde la década del noventa del siglo pasado hasta la actualidad, trazando mapas de autores y grupos

---

370 Lakatos, I. La metodología de los programas de investigación científica. Madrid: Alianza Editorial, 1983; VV.AA. Cuadernos de Herramienta. Debate: Marxismo y epistemología. Buenos Aires: Editorial Herramienta, 2007.

de trabajo, reconociendo puntos de debate, sus producciones y agendas investigativas.

En clave teórica, las reflexiones elaboradas desde el marxismo latinoamericano en torno al problema del tiempo histórico siguen requiriendo investigaciones y problematizaciones, ya que no basta con comprender las intensas críticas a la temporalidad del capital, sino que se requieren mayores abordajes en torno a la cuestión de la multi-temporalidad, la simultaneidad y heterogeneidad del tiempo histórico. Así mismo, creemos relevante avanzar en investigaciones que profundicen en cómo desde el marxismo latinoamericano se ha analizado la especificidad del Estado en América Latina y sus articulaciones con la sociedad civil y los movimientos sociales. En este sentido, las contribuciones de Zavaleta Mercado y Álvaro García Linera en torno a los Estados aparentes y la relevancia de la articulación entre formas de democracia representativa y comunitaria, son avances relevantes pero parciales, que requieren ser analizados y sometidos a reflexión a partir de las reflexiones de otros/as exponentes. Y también, podríamos agregar que consideramos relevante avanzar en investigaciones que, desde el marxismo latinoamericano, problematicen y cuestionen el colonialismo, la colonialidad y el eurocentrismo, debatiendo con aquellas perspectivas que desde el "giro decolonial" han pretendido borrar de un plumazo la vasta y fecunda corriente del marxismo latinoamericano.

De esta manera, como ha señalado Horacio Tarcus[371], la construcción de un programa de "los marxismos latinoamericanos" no es sólo una cuestión de historización que habrían desarrollado intelectuales de la talla de Michel Löwy o José Aricó, sino de construcción de diferentes vías de investigación[372] que den cuenta de la complejidad del asunto. Ahora bien, compartimos con el historiador argentino de que un

[371] Tarcus, H. "Para un programa de estudios sobre los marxismos latinoamericanos", Revista Memoria, 2016. Disponible en: https://revistamemoria.mx/?p=877

[372] El historiador argentino, señala los siguientes: balances historiográficos y estados de la cuestión del marxismo latinoamericano, la recepción de las ideas, los marxistas latinoamericanos, marxismo, historia e historiografía, el marxismo y la filosofía, las relaciones entre este y las ciencias sociales, los vínculos con la teoría política, la historización con los partidos, las culturas políticas, entre otros.

programa sobre el marxismo y América Latina no puede ser una suma de experiencias nacionales, revolucionarias o culturales diferentes, sino que tienen que ser capaces de ofrecer una perspectiva continental.

Ahora bien, con este libro, buscamos destacar en los aspectos teóricos, históricos y políticos dos formas de comprender el marxismo latinoamericano, a nivel regional, de la que emergen diferentes derivaciones que sugieren una mayor complejidad al momento de analizar esta corriente continental; y a nivel global, es decir, no encerrado en sí mismo, sino que abierto a una crítica global de las relaciones de dominación, del capital y del colonialismo, entre otras aristas que pueden ser descubiertas en la medida en que se profundice en los análisis e investigaciones sobre la producción intelectual de América Latina.

Finalmente, creemos relevante que una agenda de investigación vinculada al marxismo latinoamericano profundice en sus vinculaciones y derivas políticas, en sus relaciones problemáticas con fuerzas sociales y políticas progresistas, en su capacidad de incidencia en los debates político-partidarios de izquierdas, en sus articulaciones con los ciclos de movilización, revuelta y rebelión social, en fin, en sus articulaciones con el complejo movimiento organizativo y de luchas emancipatorias de las grandes mayorías del continente.

Epílogo

Del saqueo del archivo a su reconstrucción

Jaime Ortega Reyna

¿Qué es el marxismo latinoamericano? Voces, muchas voces enunciando, dialogando, hablando; algunas veces en murmullo, otras, quizá, elevando el tono, no pocas en tono de grito. Voces claras, pero también, por momentos, inaudibles. Voces articuladas desde las sierras, las costas, en los altiplanos o frente al mar. Algunas veces enunciado desde la cárcel, otras veces desde los sindicatos, muchas más también en las Universidades. Voces apresuradas en tiempos de revolución, pero también voces desde la monotonía de las largas transiciones del capitalismo. Este libro no puede ser definido sino como una polifonía.

Así, lo que Fabián Cabaluz y Tomás Torres hicieron en él, es colocar en diálogo posiciones que, en algunos casos pueden reconocerse como estelas que se cruzan, constelaciones con fronteras contiguas, pero en otros, aparentemente refieren a procesos y trayectos distintos, dispersos, fracturados. ¿Faltan voces? Sí, y muchas. Pero eso no es ahora lo importante. Vale la pena señalar, antes, las perspectivas puestas en juego. Los autores colocan las cartas sobre la mesa: les interesa el marxismo que dialoga sobre la historia, sobre el tiempo, sobre la política, sobre las posibilidades de la emancipación, sobre la ontología del presente.

A partir de ese juego, dispuesto frente al lector de manera clara –quizá desde la misma dedicatoria– comienzan el intercambio. Y es, en el mejor de los sentidos eso, un intercambio. La ventaja es que no lo piensan en términos de un autor y una obra (es decir, de un conjunto de propietarios privados), sino en términos de problemas en los cuales intervienen determinadas tramas conceptuales (es decir, de lo común). Pueden colocarse en geografías diversas, en cronologías variadas, con trayectorias alejadas –o quizá, hasta enfrentadas–, pero siempre encontrando la forma del diálogo y de intercambio.

Podemos aducir, con Albert O. Hirschman, que la voz es un mecanismo fundamental para la transformación. Lo que Cabaluz y Torres hacen en este libro es dar un paso –tímido por momentos, circular en otros, hacia nuevos puntos en su conjunto– para la construcción de una versión más plural del marxismo producido en la región y, por lo tanto, a transformar la manera en que lo vemos y lo reconocemos. Recogiendo las intervenciones previas de Michael Löwy, Adolfo Sánchez Vázquez, Raúl Fornet Betancourt, Pablo Guadarrama, entre otros, que han aventurado ya las primeras historias del marxismo en la región, los autores sugieren otra vía. Ello consiste en una ampliación del espectro, pero, sobre todo, en una pluralidad mayor respecto del archivo que convocan.

Si el marxismo fue puesto en cuestión desde la década de 1970 al calor de la "crisis del marxismo" y derrotado políticamente hacia finales de la década de 1980, para pasar a ser subalternizado-academizado en las décadas posteriores, este libro nos recuerda que los grandes problemas del tiempo que convocan a una política de transformación, pasaron (y en gran medida aun lo hacen) por la reflexión marxista. Lo que hacen los autores es colocar en un altavoz, voces significativas del tiempo histórico latinoamericano de insurgencia, rebelión y revuelta, tanto del siglo XX como del XXI: Aníbal Quijano, René Zavaleta, Álvaro García Linera, Enrique Dussel.

Hacen esto, por lo demás, dialogando con sus contemporáneos, aprovechando los huecos en los cuales esta historia se ha renovado a partir de nuevas problemáticas y relecturas de problemas clásicos. Con múltiples instrumentos –la crítica de la colonialidad, la teoría de la traductibilidad, el ejercicio permanente de relectura de El Capital– asedian nuevos y viejos problemáticas, crean un nuevo archivo. Esto convierte al libro en una necesidad de nuestro tiempo: recapitular lo avanzado hasta el momento, afirmarse sobre lo que se ha podido reconstruir y continuar. Si la derrota política de las décadas pasadas fue el saqueo del rico archivo del marxismo latinoamericano, no podemos ahora sino reconstruirlo a partir de sus fragmentos, unos más visibles que otros.

La conversación que Cabaluz y Torres han iniciado aquí tendrá contrapunteos obligados. Es necesario seguir reconstruyendo la polifonía de voces. Aquí se avanza

significativamente en temas –el trabajo vivo, la colonialidad, las temporalidades múltiples– que hasta hace muy poco eran menos recurrentes, pero también otros, como el clásico tema del eurocentrismo (con Aricó), la recepción de Gramsci (de nuevo con Aricó, acompañado de Portantiero) o el debate de los modos de producción (con una lista interminable de autores).

Ampliando el espectro de las voces, no sólo asomamos a zonas geográficas menos valoradas en el pasado inmediato –un capítulo sobre el marxismo en Bolivia es un dato relevante– o de temas tradicionalmente ganados por otras escuelas –la colonialidad y su crítica– o bien, de temas propios del marxismo, pero que sólo de forma contemporánea han ganado "derecho de piso" –el trabajo vivo–; sino que también, podemos imaginar nuevas fronteras, cada vez más amplias.

Y es que la voz y el diálogo apuntalan a esto. Una reconstrucción de ese archivo saqueado tras la hecatombe neoliberal. Reconstrucción que implica la ya señalada ampliación de las voces, pero también una posibilidad de inscribir de nuevo el significado de la categoría de marxismos(s) latinoamericano(s) en el trayecto de las luchas históricas de los pueblos. Ello incluye el diálogo con los indianismos, con lo nacional-popular, las experiencias de socialización cultural, los vínculos partidarios, las críticas al desarrollo dependiente, por mencionar sólo algunos.

Ampliar el espectro de la voz nos permitirá avanzar, lentamente, pero de manera más firme. Urge pluralizar la recepción de una figura como Antonio Gramsci más allá de la tendencia anidada fuertemente en el Cono Sur; también hay urgencia por conocer otras experiencias editoriales, tales como las de las revista de la izquierda en Chile (de Estrategia a Punto Final), revalorar el impacto no sólo político, sino también ideológico cultural de la revolución cubana –restaurando todos los caminos inaugurados en la isla, como lo muestran las experiencias de Pensamiento Crítico y Editorial Revolución, nos falta una evaluación de las múltiples filosofías de la praxis, de su fundador latinoamericano Adolfo Sánchez Vázquez hasta Osvaldo Fernández.

Señalamos a modo de una gran constelación, aceptando el carácter de totalidad del problema, pero de fragmentariedad que tiene su resolución práctica en la investigación.

Primera: hasta ahora sólo en algunos países existen historias nacionales del marxismo (México, Brasil), ¿hasta qué punto ese modelo historiográfico es el más adecuado para una experiencia regional? ¿cómo conciliar las tendencias universales del capital como las resoluciones concretas que afrontan los marxistas en historias locales diseñadas en clave nacional?

Segunda: el Estado ha sido una de las dificultades más grandes para las sociedades capitalistas de nuestra región, ¿existe, no digamos ya una teoría marxista del Estado sino una reflexión –generalizada– sobre la estatalidad dependiente y subordinada?

Tercera: la ciudad capitalista ha sido uno de los insumos más importantes del marxismo del siglo XX, ¿han participado los marxistas latinoamericanos de ese debate? ¿se ha planteado la relación entre industrialización, proletarización y urbanización? ¿Se ha interrogado teóricamente los extendidos fenómenos de las periferias urbanas en las que no pocos marxistas se han involucrado militantemente?

Cuarta: si bien sólo dos países, en cuanto tal, han pasado por trayectos de "transición al socialismo", aun no contamos con insumos teóricos para pensar ese tema. ¿Qué nos dicen las experiencias chilenas-cubanas sobre el problema de la ley del valor, la persistencia de relaciones mercantiles y la contención del mercado en esas condiciones de transformación política?

Quinta: América Latina está llena de experiencias nacional-populares, algunas veces catalogadas como "nacionalismo revolucionario", otras como "populismos realmente existentes". ¿Qué lecciones teóricas hay de esa relación y complejidad? ¿Qué acuerdos y desacuerdos, encuentros y desencuentros se han planteado a partir de esas persistencias? ¿Puede el marxismo sostener un diálogo con una corriente teóricamente más difusa pero políticamente más persistente en el tiempo?

Sexta: el eco-socialismo es hoy una realidad tangible. Sin embargo, ¿no existían "atisbos" ecológicos en las tradiciones latinoamericanas? ¿No fue Luis Vitale el primero en escribir una historia ambiental de la región? ¿No fue el guerrillero y filósofo Mario Payeras el primero en colocar los temas de la naturaleza como ejes centrales por los cuales debía transcurrir el conflicto socio-político?

Séptima: ejercicio de rendición de cuentas. ¿Qué fue de las grandes trayectorias que dieron cuerpo al marxismo: la filosofía de la praxis, el gramscianismo, la crítica de la economía política, el althusserianismo? Valdría la pena ejercer un balance sobre esas experiencias teóricas para trazar sus contornos. ¿Dónde acabaron sus postuladores y hasta donde existieron continuidades?

Octava: la cuestión colonial. Si bien la crítica de la colonialidad se estila con cierta suficiencia en nuestros días, valdría la pena preguntarse porqué fue un tema que actuaba a la manera de un punto ciego. O bien, quienes fueron los que exploraron mejor esta formulación, contemplando la diversidad de las sociedades.

Novena: lo imperial y lo imperialista. Si bien entre la región no existieron grandes teóricos del imperialismo, si existieron reflexiones a propósito de las sociedades más dominadas por esa fuerza americanizada. Es el caso del área caribeña, de francófona, anglófona e hispanófona. Sólo como mención, un autor como Manuel Maldonado-Denis ha permanecido en la penumbra en los "anales" de esta historia del marxismo.

Décima: El Capital, de la historia de Inglaterra a la productividad teórica. En la definición de leninismo entregada por Stalin –pero quizá compartida por toda la generación de bolcheviques– El Capital era el texto que expresaba la época de la "libre concurrencia". ¿Cómo pasamos de esa versión historicista del texto a ser un insumo de reflexión para la totalidad de la vida social?

Anotamos estos insumos, que nos preocupan y que, pensamos, ya comenzaron a ser cimentados en su reconstrucción. Las voces convocadas y movilizadas por Cabaluz y Torres nos abren perspectivas, nos entregan un diálogo fluido y constante, preocupado por su tiempo histórico, pero también por el pasado y los insumos heredados, por la acumulación teórica. Como aporte e insumos, la voz de ambos autores, queda ya en la grabación de los múltiples esfuerzos por pluralizar la perspectiva alrededor del marxismo latinoamericano.

Bibliografía

- Acha, O. y D'Antonio, D. "Cartografía y perspectivas del marxismo latinoamericano". Revista Contra corriente Vol. 7, N° 2. 210– 256, 2010.
- Aguiar, D. "Do autonomismo ao estatismo trajetória politica e intelectual de Álvaro García Linera".https://www.academia.edu/25897932/Do_autonomismo_ao_Estatismo_Trajet%C3%B3ria_pol%C3%ADtica_e_intelectual_de_%C3%81lvaro_Garc%C3%ADa_Liner a (Consultado en enero 13, 2020), 2013.
- Altamirano, C. Intelectuales: notas de investigación. Argentina, Siglo XXI, 2006.
- Althusser, L. Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis, Siglo XXI, México.
- Amadeo, J. "Mapeando el marxismo", Atilio Borón, Javier Amadeo, Sabrina Gonzalez (comps.). La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas. CLACSO, Argentina, 2006, Pp. 53 – 101.
- Amin, S. El eurocentrismo: crítica de una ideología, México: Siglo XXI, 1989.
- Anderson, K. Marx at the margins: on nationalism, ethnicity and nonwestern societies, Chicago Press, Estados Unidos, 2016.
- Anderson, P. Consideraciones sobre el marxismo occidental, España: Siglo XXI, 1981.
- Anderson, P. Tras las huellas de materialismo histórico, España: Siglo XXI, 2007.
- Antezana, L. "Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: formación abigarrada y democracia como autodeterminación". En Pluralismo epistemológico. La Paz: La Muela del Diablo Editores, 2009.
- Antezana, L. "Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: formación abigarrada y democracia como autodeterminación". En: VV.AA. 2009. Pluralismo epistemológico. La Muela del Diablo Editores. La Paz, 2009.
- Antunes, R. Los sentidos del trabajo. Ensayo sobre la afirmación y la negación del trabajo. Buenos Aires: Herramienta-Taller de Estudios Laborales, 2005.

- Aricó, J. "Marxismo Latinoamericano", Norberto Bobbio, Nicola Matuceli y Gianfranco Pasquino (eds.), Diccionario de política. Volumen II. Siglo XXI Editores, México,1993, Pp. 942 – 957
- Aricó, J. La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1978
- Aricó, J. Marx y América Latina, México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Aricó, J. La cola del diablo: itinerario de Gramsci en América Latina. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005.
- Benda, J. La traición de los intelectuales, Ercilla, 1951.
- Benjamin, W. "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" en: Discursos Interrumpidos I, Argentina, Taurus, 1989.
- Benjamin, W. "La tarea del traductor". En Teorías de la traducción: antología de textos, Editado por Dámaso García, 335-347. Murcia: Universidad de Castilla-La Mancha, 1996.
- Blanco, J. Colonialidad múltiple en América Latina: Estructuras de dependencia, relatos de subalternidad. Latin American Research Review, Vol. 53, Nº1, pp. 111-125, 2018.
- Blanco, O., "La teoría y el poder: Álvaro García Linera y la nueva utopía boliviana", Revista Republicana, 14:3, 2013.
- Bloch, E. El Principio esperanza, España, Trotta, 2007.
- Borón, A. Amadeo, J.; Gonzalez, S. (comps.). La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2006.
- Bosteels, B. El marxismo en América Latina nuevos caminos al comunismo, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2013.
- Browitt, J. La teoría decolonial: Buscando la identidad en el mercado académico. Cuadernos de literatura, Vol. 18, Nº36, pp. 25–46, 2014.
- Buey, F. Marx (sin ismos), España: El viejo topo, 2009.
- Burgos, R. Los Gramscianos Argentinos: Cultura y política en la experiencia de pasado y presente. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.
- Cabaluz, F. "La especificidad del Estado en América Latina. Apuntes a partir de la obra de René Zavaleta Mercado". En Izquierdas: Santiago de Chile, 2018.
- Cabaluz, F. & Torres, T. "El concepto de trabajo vivo desde el marxismo latinoamericano. Notas a partir de la obra de Enrique Dussel y Álvaro García Linera". Izquierdas 49: 1397-1423, 2019.

- Cabrera, M. & Monroy, L. Transfeminismo, decolonialidad y el asunto del conocimiento: Inflexiones de los feminismos disidentes contemporáneos. Universitas humanística, Vol.78, pp. 19-37, 2014.
- Cardoso, F. & Falleto, E. Dependencia y desarrollo en América Latina, Siglo XXI, México, 1977.
- Castro-Gómez, S. "Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes." En S. Castro Gómez y R. Grosfoguel (Eds) El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Colombia, Siglo del Hombre editores, pp. 79–91, 2007.
- Cerutti, H. Filosofía de la Liberación Latinoamericana. Fondo de Cultura Económica. México, 2006.
- Césaire, A. Discursos sobre el colonialismo, Madrid, Akal, 2006.
- Cortés, A. "La teoría en América Latina y la incompletud de la sociología". Cuadernos de Teoría Social, Vol. 1, Nº 1, pp. 50-64, 2015.
- Cortés, M. Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual. Siglo XXI Editores, Argentina, 2015.
- Cuevas, A. Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO, 2008.
- Curiel, O. "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista". Nómadas, Vol. 26, pp. 92-101, 2007
- Curiel, O. "Hacia la construcción de un feminismo descolonizado". Mujeresixchel [on line]. disponible en: https://mujeresixchel.wordpress.com/2011/10/12/hacia-la-construccion-de-un-feminismo-descolonizado/, 2011.
- Curiel, O. "Descolonizando el feminismo: Una perspectiva desde América Latina y el Caribe", disponible en: http://bdigital.unal.edu.co/39749/1/ochycuriel.2009.pdf.pdf, 2009.
- De Alarcón, S. "Socialismo comunitario". Bolivian Studies 8: 1-19, 2010.
- De la Rocha Rada, P. "Estado y estatalidad en René Zavaleta Mercado y Álvaro García Linera", Bolivia, Bolivian Studies, 2014, 90-101.
- De La Rocha, R. "Estado y estatalidad en René Zavaleta Mercado y Álvaro García Linera". Bolivian Studies 10: 90-101, 2014.

- Devés, E. El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo II: Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950 – 1990). Buenos Aires: Editorial Biblos, 2008.
- Di Tella, T. Los procesos políticos y sociales de la industrialización, Desarrollo económico, pp. 19-48, 1962.
- Díaz, J. "Hacia una pedagogía en clave decolonial: Entre aperturas, búsquedas y posibilidades". Tabula rasa, Vol. 13, pp. 217–233, 2010.
- Domingues, J. "Global Modernization, Coloniality' and a Critical Sociology for Contemporary Latin America". Theory, Culture & Society, Vol. 1, Nº 26, pp. 112–133, 2009a.
- Domingues, J. La modernidad contemporánea en América Latina. Buenos Aires, Siglo XXI, 2009b.
- Dunkerley, J. "Bolivia hoy, treinta años después". En: Giller, D. y Ouviña, H. (comp.). René Zavaleta Mercado. Pensamiento crítico y marxismo abigarrado. Editorial Quimantú. Santiago de Chile, 2016.
- Dussel, E. Estudio preliminar al "Cuaderno tecnológico-histórico". En Marx, K. (1984). Cuaderno tecnológico-histórico (Extractos de la lectura B 56, Londres 1851). Puebla, México. Editorial Universidad Autónoma de Puebla, 1984.
- Dussel, E. Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63. México, Siglo XXI Editores, 1988.
- Dussel, Enrique, El último Marx (1863 – 1882) y la Liberación Latinoamericana. México Siglo XXI Editores, 1990.
- Dussel, E. Apel, K.-O.; Fornet-Betancourt, R. Fundamentación de la Ética y Filosofía de la Liberación. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1992.
- Dussel, E. Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación. Con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur. Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara, 1993.
- Dussel, E. 1492 El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del" mito de la modernidad". La Paz, Plural, 1994.
- Dussel, E. Filosofia de la Liberación, Nueva América, Colombia, 1996.
- Dussel, E. Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión. Madrid: Editorial Trotta, 1998a.

- Dussel, E. Ética de la Liberación ante Apel, Taylor y Vattimo. México D.F.: Editorial Universidad Autónoma del Estado de México, UAEM, 1998b.
- Dussel, E. "Sistema-mundo y 'trans'-modernidad". En Dussel, E. Hacia una filosofía política crítica. Bilbao: Editorial Desolée de Brouwer, 1998c.
- Dussel, E. "Auto-percepción intelectual de un proceso histórico", Revista Anthropos. Nº180, España, 1999, pp. 13-36.
- Dussel, E. "Europa, modernidad, eurocentrismo". En Dussel, E. Hacia una filosofía política crítica. Bilbao: Editorial Desolée de Brouwer, 2001.
- Dussel, E. y Apel, K.-O. Ética del Discurso y Ética de la Liberación. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- Dussel, E. Política de la liberación. Historia mundial y crítica. Madrid: Editorial Trotta, 2007a.
- Dussel, E. "El programa científico de investigación de Carlos Marx (Ciencia social funcional y crítica), VVAA "Cuadernos de Herramienta. Debate: Marxismo y epistemología. Editorial Herramienta, Buenos Aires, 2007b, disponible en: https://www.herramienta.com.ar/articulo.php?id=180
- Dussel, E. La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse. México, Siglo XXI Editores, 2010.
- Dussel, E. 16 tesis de economía política. Interpretación filosófica. México D.F.: Editorial Siglo XXI, 2014.
- Dussel, E. Filosofía de la cultura y transmodernidad. Ciudad de México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, UACM, 2015a.
- Dussel, E. Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad. Ciudad de México: Ediciones Akal. 2015b.
- Dussel, E. Materiales para una política de la liberación. México D.F.: Editores Plaza y Valdés, 2007c.
- Echeverría, B. (Comp.) La mirada del ángel. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin, ERA, México, 2005.
- Echeverría, B. La modernidad de lo barroco, ERA, México, 1998.
- Escobar, A. "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano". Tabula rasa, Vol. 1, pp. 51–86, 2003.
- Fanon, F. Piel negra, máscaras blancas, Madrid: AKAL, 2009.

- Fernández, O. “Mariátegui y el marxismo”, 197-210. En Drago, C.; Moulian, T.; Vidal, P. Marx en el siglo XXI. La vigencia de (los) marxismo (s) para comprender y superar el capitalismo actual. Santiago: LOM Ediciones, 2011.
- Fonseca, M. Pensamiento decolonial: ¿una “nueva” apuesta en las Relaciones Internacionales? Relaciones Internacionales, Vol. 19, pp. 103-121, 2012.
- Fornet-Betancourt, R. Transformación del marxismo. Ediciones Plaza y Valdés, México 2001.
- Fornet-Betancourt, R. “La filosofía de la revolución y marxista”, 362-376. En: Dussel, E.; Mendieta, E. y Bohórquez, C. (eds.). El pensamiento filosófico Latinoamericano, del Caribe y Latino. México D.F. Siglo XXI Editores, 2011.
- Franco, C. Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano. Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, Perú, 1981.
- Freeland, A. “Motley Society, Plurinationalism and the Integral State: Álvaro García Linera`s use of Gramsci and Zavaleta”. Historical Materialism 27: 99-126, 2019.
- Gandarilla, J. Colonialismo neoliberal. Modernidad, devastación y automatismo de mercado, Argentina, Herramienta, 2019.
- Gandler, S. Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría, México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- García Linera, Á, “Comunidad, capital y Explotación: comentarios al libro de Félix Patzi”. Temas Sociales 20:30, 1998, 87-115.
- García Linera, Á, De demonios escondidos y momentos de revolución: Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo capitalista, Parte 1, Bolivia, Ofensiva Roja, 1991.
- García Linera, Á; Negri, T; Cocco, G; Revel, J. & Tapia, L. Imperio, multitud y sociedad abigarrada, Bolivia: Plural Editores-CLACSO, 2008b.
- García Linera, Á. “Del Estado aparente al Estado Integral: la construcción democrática del socialismo comunitario” Discursos y Ponencias 3, 7-14. 2010a.
- García Linera, Á. “Democracia liberal vs. Democracia comunitaria”. En Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento, Editado por Álvaro García Linera, Catherine Walsh y Walter Mignolo, Buenos Aires: Ediciones del signo, 2006.

- García Linera, Á. “El Estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación”. En La potencia plebeya, Editado por Pablo Stefanoni, 501-525. Buenos Aires: CLACSO, 2008a.
- García Linera, Á. “El Estado y la vía democrática al socialismo” Nueva Sociedad 259: 143-161. 2015.
- García Linera, Á. “El socialismo comunitario” Revista Análisis 3: 12-22, 2010b
- García Linera, Á. “Espacio social y estructuras simbólicas. Clase, dominación simbólica y etnicidad en la obra de Pierre Bourdieu”. En Bourdieu leído desde el sur, Hugo Suárez, Raquel Gutiérrez, Álvaro García Linera, Claudio Benavente, Félix Patzo y Raúl Prada, Bolivia: Plural Editores, 2010a.
- García Linera, Á. “Introducción al cuaderno Kovalevsky”. En El cuaderno Kovalevsky, Karl Marx, La Paz: Ofensiva Roja, 1989.
- García Linera, Á. “La muerte de la condición obrera del siglo XX”. En La potencia plebeya, Editado por Pablo Stefanoni, 211-250. Buenos Aires: CLACSO, 2000b.
- García Linera, Á. “Narrativa colonial y narrativa comunal” en: En La potencia plebeya, Editado por Pablo Stefanoni, 347-423. Bueno Aires: CLACSO, 2001, pp. 251-269, 1998.
- García Linera, Á. “Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia”. En La potencia plebeya, Editado por Pablo Stefanoni, 347-423. Buenos Aires: CLACSO, 2001.
- García Linera, Á. (Introducción al cuaderno Kovalevsky, en: Marx, K (2018) Textos inéditos Comunidad, nacionalismo y capital, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Bolivia, 2018.
- García Linera, Á. Comunidad, Socialismo y Estado Plurinacional. Ediciones y Publicaciones El Buen Aire. Santiago de Chile, 2015a.
- García Linera, Á. Crítica de la nación y la nación crítica naciente, Bolivia: Ofensiva roja, 1990.
- García Linera, Á. Estado multinacional. Una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias, Bolivia: Malatesta, 2005.
- García Linera, Á. Forma valor y Forma comunidad, Argentina, CLACSO, 2015b.

- García Linera, Á. Identidad boliviana: Nación, mestizaje y plurinacionalidad, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2014.
- García Linera, Á. Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia. A propósito de obreros, aymaras y Lenin, Bolivia: Ofensiva Roja, 1988.
- García Linera, Á. Las tensiones creativas de la revolución la quinta fase del proceso de cambio, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2011.
- García Linera, Á. "El manifiesto comunista y nuestro tiempo", 1999c, Pablo Stefanoni (Comp.), La potencia plebeya, Argentina, CLACSO, 2015a, 71-172.
- García Linera, Á. "Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia", 2001a, Pablo Stefanoni (Comp). La potencia plebeya, Argentina, CLACSO, 2015a, 347-422.
- García Linera, Á. Gutiérrez, R.; Benavente, C.; Patzi, F.; Prada, R.; Suárez, H., Bourdieu leído desde el sur, Bolivia, Plural editores, 2000.
- García Linera, Á. Gutiérrez, R.; Iturri, J.; Prada, R.; Spedding, A.; Súarez, H.; Velarde, A., Las armas de la utopía: Marxismo provocaciones heréticas, Bolivia, Punto Cero, 1996.
- García Linera, Á. "Del Estado aparente al Estado Integral: la construcción democrática del socialismo comunitario" Discursos y Ponencias 3: 7-14. 2010b.
- García Linera, Á. Estado multinacional. Una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias, Bolivia: Malatesta. 2005.
- García Linera, Á. "El socialismo comunitario" Revista Análisis 3: 12-22. 2010.
- Germani, G. Sociología de la modernización: estudios teóricos, metodológicos y aplicados a América Latina, Paidós, Buenos Aires, 1971.
- Gil, M. Conciencia desdichada y autodeterminación de masa. En torno al pensamiento de René Zavaleta Mercado. La Paz: CIDES – UMSA, 2016.
- Giller, D. & Ouviña, H. René Zavaleta Mercado. Pensamiento crítico y marxismo abigarrado. Editorial Quimantú: Santiago de Chile, 2010.

- Giller, D. & Ouviña, H. René Zavaleta Mercado. Pensamiento crítico y marxismo abigarrado. Editorial Quimantú: Santiago de Chile, 2016.
- Gilman, C. Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2012.
- González Casanova, P. Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina. Ciudad de México: Ediciones AKAL, 2017.
- Gómez, D. "La 'colonialidad' en la órbita del marxismo: la propuesta analítica de Aníbal Quijano", en V. Pacheco (coord), Rompiendo la Jaula de la Dominación, Chile, Doble ciencia editorial, pp. 229-248, 2018.
- Gouldner, A. El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase, España, Alianza, 1980.
- Gramsci, A. Los intelectuales y la organización de la cultura, Argentina, Nueva Visión, 1960
- Gramsci, A. El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1971.
- Grosfoguel, R. "Descolonizando los universalismos occidentales: El pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas", en, S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Colombia, Siglo del Hombre Editores, pp. 63–77, 2007.
- Grosfoguel, R. "Izquierdas e Izquierdas Otras: Entre el proyecto de la izquierda eurocéntrica y el proyecto transmoderno de las nuevas izquierdas descoloniales", Tabula Rasa, Nº 11, pp. 9–32, 2009; Walsh, K. Op., cit. 2008.
- Grosfoguel, R. "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI", Tabula Rasa, Nº 19, pp. 31-58, 2013.
- Grosfoguel, R. & Mignolo, W. "Decolonial Interventions: A Brief Introduction", Tabula Rasa, Nº9, pp. 29-38, 2008.
- Grüner, E. "Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento" En La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas. 105 – 147. Buenos Aires; CLACSO, 2006.

- Gutiérrez, P. (ed.). Un marxismo para Latinoamérica: Ensayos en torno a José Mariátegui. Valparaíso: Editorial Instituto de Historia y Ciencias Sociales, Universidad de Valparaíso, 2014.
- Haraway, D. Simians, Cyborgs, and woman: the reinvention of nature, UK, Routledge, 2013.
- Hinkelammert, F. El subdesarrollo latinoamericano. Un caso de desarrollo capitalista, Paidós, Argentina, 1970.
- Hinkelammert, F. Las armas ideológicas de la muerte, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, Costa Rica, 1977.
- Hobsbawm, E. Historia del marxismo. El marxismo en la época de la II Internacional, España, Brugera Vol. 3, 1980b.
- Hobsbawm, E. Historia del marxismo. El marxismo en la época de la II Internacional, España, Brugera vol. 4, 1980c.
- Hobsbawm, E. Historia del marxismo. El marxismo en la época de la II Internacional, España, Brugera vol. 5, 1981.
- Hobsbawm, E. Historia del marxismo. El marxismo en tiempos de Marx, España, Brugera Vol. 2, 1980a.
- Hobsbawm, E. Historia do marxismo, Brasil: Paz e Terra, 1991.
- Horkheimer, M & Adorno, T. "La industria cultural. Iluminismo como mistificación de masas" en Dialéctica del iluminismo, España, AKAL, 1998.
- Infranca, A. El Otro Occidente. Editorial Antídoto, Argentina, 2000.
- Kohan, N. Marx en su (Tercer) mundo: hacia un socialismo no colonizado, Argentina: Biblios, 1998.
- Kohan, N. Tradición y cultura crítica en el marxismo argentino. Buenos Aires: Ediciones Amauta Insurgente / Nuestra América Editorial, 2016.
- Kolakowsky, L. Main currents of marxism, Londres: Norton & Company, 2005.
- Korsch, K. Marxismo y filosofía, México, ERA, 1971.
- Kosík, K. Dialéctica de lo concreto, México, Grijalbo, 1963.
- Laclau, E. Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2015.
- Lakatos, I. La metodología de los programas de investigación científica. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- Lander, E. La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, CLACSO, 2000.

- Lander, E. Marxismo, eurocentrismo y colonialismo. A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 222-260, 2006.
- Lastra, A. "Walter Mignolo y la idea de América Latina. Un intercambio de opiniones", Tabula Rasa, Nº9, pp. 285–310, 2008.
- Lenin, V. ¿Qué Hacer?, Ministerio del poder popular para la comunicación e información, Venezuela, 2014.
- Levinson, B., "Expediency of Movimiento al Socialismo: leftist or indigenous politics? Inglaterra, Culture, Theory and critique, 2015, 366- 380.
- Losurdo, D. El marxismo occidental. Cómo nació, cómo murió y cómo puede resucitar, España, Trotta, 2019.
- Löwy, M, & Penelope D. "Marxism and romanticism in the work of José Carlos Mariátegui." Latin American Perspectives 25.4: 76-88, 1998.
- Löwy, M. El marxismo en América Latina: antología desde 1909 hasta nuestros días, Chile: LOM, 2007.
- Löwy, M. Para una sociología de los intelectuales revolucionarios: la evolución política de Lukács 1909-1929, México, Siglo XXI, 1978.
- Lukács, G. Historia y conciencia de clases, Cuba, Editorial de ciencias sociales, 1970.
- Maigushca, J. "Historia marxista latinoamericana: nacimiento, caída, resurrección". Procesos: revista ecuatoriana de historia (2013): 95–116.
- Maldonado-Torres, N. "Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto" en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Colombia, Siglo del Hombre Editores, pp. 127–167, 2007.
- Mandel, E. Crítica del eurocomunismo. Barcelona: Editorial Fontamara, 1978.
- Marcuse, H. El marxismo soviético, España: Alianza, 1975.
- Marcuse, H. Eros y civilización, España, Sarpe, 1983.
- Mariátegui, J. C. 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana, Amauta, Perú, 1980.
- Marini, R. Dialéctica de la dependencia, ERA, México, 1979.
- Martuccelli, D.; Maristella, S. "Notas para una historia de la sociología latinoamericana." Sociológica (México), 75-95, 1993.
- Marx, K, El Capital, México, Siglo XXI, 2017.

- Marx, K. Comunidad, Nacionalismos y Capital (textos inéditos), Bolivia, Estado Plurinacional de Bolivia, 2018.
- Marx, K. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), Siglo XXI, México, 2015.
- Marx, K. Teorías sobre la plusvalía, Argentina, Editorial Cartago, Tres tomos, 1969.
- Marx, K., "Trabajo asalariado y capital", Karl Marx y Friedrich Engels, Obras Escogidas T. 1, España, AKAL, 2015.
- Marx, K. "Tesis sobre Feuerbach" Karl Marx & Friedrich Engels, La ideología alemana, España, AKAL, 2016.
- Marx, K. Carta a Vera Zasulich, en: Antología, Tarcus, H. (Seleccionador), Siglo XXI, Argentina, 2019.
- Massardo, J. Investigaciones sobre la historia del marxismo en América Latina. Santiago: Bravo y Allende Editores, 2001.
- Massardo, J. "La recepción del pensamiento de Karl Marx en América Latina", Revista Estudios N° 95, Vol. VIII. Universidad de Valparaíso, 2009, pp. 35-63.
- Massardo, J. "El lugar del pensamiento de José Carlos Mariátegui en la exploración crítica de las formaciones sociales de América Latina", Documentos de Trabajo, magíster en historia, Universidad de Valparaíso, 2011.
- Massardo, J. Gramsci en Chile. Apuntes para el estudio crítico de una experiencia de difusión cultural. Santiago: LOM Ediciones, 2012.
- Mazzeo, M. El socialismo enraizado. José Carlos Mariátegui: vigencia de su concepto de "socialismo práctico". México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Melis, A. "Mariátegui, el primer marxista de América Latina", 201-225. En Aricó, J. Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano. México D.F.: Siglo XXI Editores, 1978.
- Mendieta, E. "Política en la era de la globalización: Crítica de la razón política de Enrique Dussel". En Ingram, D. (coord.). Blakwell Readings in Continental Philosophy. USA. Blakwell Publisher, 2001. 15-39.
- Mignolo, W. "Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica" en C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez (cords), Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala, pp. 215–244, 2002.

- Mignolo, W. Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo, España, Akal, 2003.
- Mignolo, W. La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial, Argentina, Gedisa Editorial, 2007.
- Mignolo, W. "La opción de-colonial: Desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso", Tabula Rasa, Nº 8, pp. 243-281, 2008.
- Mignolo, W. "La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)", Crítica y emancipación, Nº 2, pp. 251–276, 2009.
- Modonessi, M., Subalternidad, antagonismo y autonomía: marxismo y subjetivación política, CLACSO, Argentina, 2010.
- Montañez, D. Marxismo negro, Pensamiento descolonizador del caribe anglófono, España, AKAL, 2020.
- Montoya, A. & Busso, H. Entrevista a Ramón Grosfoguel. Polis. Revista Latinoamericana, Nº 18, pp. 1-13, 2007.
- Moreiras, A. "Democracy in Latin America: Álvaro García Linera, an introduction". Culture, theory and critique 56: 266-282, 2015.
- Nájera, V. Derrota política, crisis teórica y transiciones epistémicas, Los estudios pos/de/descoloniales en América Latina, México, UNAM, 2018.
- Negri, T. El poder constituyente, en: Imperio, multitud y sociedad abigarrada, Bolivia-Argentina, Muela del Diablo-CLACSO, 2008.
- Oliva, M. (2014). La negritud, el indianismo y sus intelectuales: Aimé Césaire y Fausto Reinaga, Chile, Editorial Universitaria.
- Ortega Reyna, J. Leer el capital, teorizar la política. Contrapunteo de la obra de Enrique Dussel y Bolívar Echeverría en tres momentos, México, UNAM, 2018.
- Ouviña, H. "Traducción y nacionalización del marxismo en América Latina. Un acercamiento político de René Zavaleta". Revista OSAL (28): pp. 193–207, 2010.
- Ouviña, H. "Traducción y nacionalización del marxismo en América Latina. Un acercamiento político de René Zavaleta". En OSAL 28, 193 – 207. Buenos Aires: CLACSO, 2010.
- Pacheco, V. & Ortega Reyna, J. "La abigarrada rebeldía contemporánea". En Revista de filosofía de la Universidad de Valparaíso, 2018.

- Pacheco, V., & Ortega, J., La abigarrada rebeldía contemporánea: la apuesta por la comunidad, Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía, Chile, 2018.
- Paris, R. “El marxismo de Mariátegui”, 119-144. En Aricó, J. Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano. México D.F.: Siglo XXI Editores, 1978.
- Parodi, R. Álvaro García Linera: una escritura incompleta, Buenos Aires: Ediciones UNGS, 2019.
- Pecourt, J., “La reconstrucción de la sociología de los intelectuales y su programa de investigación”, Revista de sociología, España, 101, 339- 361, 2016.
- Poulantzas, N. Estado, poder y socialismo, México: Siglo XXI, 1979.
- Pulleiro, A. “De ideólogo guerrillero a intérprete y copiloto del proceso boliviano. Seis momentos cruciales en la trayectoria intelectual de Álvaro García Linera”. Revista de la red Intercátedras de Historia de América Latina 4: 7-22, 2016.
- Quijano, A. "Colonialidad del poder y clasificación social ", en B. de Sousa Santos y M. Meneses (eds), Epistemologías del sur: perspectivas, España, AKAL, pp. 67-108, 2016.
- Quijano, A. (2007) Colonialidad del poder y clasificación social, en: Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Siglo del hombre, Colombia, 93-126, 2007.
- Quijano, A. & Wallerstein, I. La americanidad como concepto o América en el moderno sistema mundial, Revista internacional de Ciencias Sociales, UNESCO, 583-592, 1992.
- Quijano, A. América Latina en la economía mundial, Problemas del desarrollo (24), México, 43-59, 1993.
- Quijano, Á. Colonialidad del poder y clasificación social en: Epistemologías del sur (Perspectivas), Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses (eds.), España, Akal, 2016, pp. 67-108.
- Quijano, Á. Colonialidad del poder y clasificación social, en: Aníbal Quijano Ensayos en torno a la colonialidad del poder, Argentina, Ediciones del Signo, 2019.
- Quijano, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, en: Lander, E. (Ed.) La colonialidad del saber:

eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas, CLACSO, Argentina, 201-246, 2000.

- Quijano, A. Colonialidad y modernidad/racionalidad, Perú indígena (13), 11-29, 1991.
- Quijano, A. Future antérieur: Amérique Latine, démocratie et exclusion. l`Harmattan, Francia, 1994.
- Quijano, A. Imperialismo y marginalidad en América Latina, CEPAL, Chile, 1977.
- Quijano, Á. Introducción a Mariátegui, Ediciones ERA, México, 1982.
- Quijano, A. La nueva heterogeneidad estructural de América Latina, Hueso Húmero (26), 1990.
- Quijano, A. Modernidad, identidad y utopía en América Latina, Sociedad y política, Perú, 1988.
- Restrepo, E. & Rojas, A. Inflexión decolonial: Fuentes, categorías y cuestionamientos. Colombia, Editorial Universidad del Cauca, 2010.
- Rodríguez, G. "Zavaleta Mercado: La historia del presente". En Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia. La Paz: Los Amigos del Libro, 1998.
- Rodríguez, G. "Zavaleta Mercado: La historia del presente". En: Zavaleta, R. Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia. Los Amigos del Libro. La Paz, 1998.
- Roitman, M. Pensar América Latina: El desarrollo de la sociología latinoamericana. Argentina, CLACSO, 2008.
- Rubel, M. Marx sin mito, España: Octaecaedro, 2010.
- Said, E. Orientalismo. España, De bolsillo, 2012.
- Salomon, J., Valor y comunidad: reencuentro marxista boliviano. Una conversación con Álvaro García Linera, Bolivia, Ediciones de la Vicepresidencia, 2016.
- Sánchez Vázquez, A. De Marx al marxismo en América Latina, México, Itaca, 2012.
- Sánchez Vázquez, A. "El marxismo en América Latina". Revista Dialéctica 19 (1988): s/p.
- Schavelzon, S. "Teoría de la revolución en Álvaro García Linera: centralización estatal y elogio a la derrota" https://rebelion.org/teoria-de-la-revolucion-en-alvaro-garcia-linera-centralizacion-estatal-y-elogio-de-la-derrota/ (Consultada enero 13, 2020), 2018.

- Schutte, O. "Nietzsche, Mariátegui, and Socialism: a Case of “Nietzschean Marxism” in Peru?." Social theory and practice 14.1: 71-85, 1988.
- Scicerone, D., “Estado, poder y revolución. Traducciones gramscianas y poulantzeanas en Álvaro García Linera”, Chile, Demarcaciones, 2017, 1-15.
- Segato, R. L. La perspectiva de la colonialidad del poder, en: Aníbal Quijano ensayos en torno a la colonialidad del poder, Argentina, Del Signo, 2019, p. 60
- Shanin, T. (Ed.) El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo, Editorial Revolución, España, 1990.
- Soler, J. C. "La perspectiva decolonial y sus posibles contribuciones a la construcción de Otra economía", Otra economía, Vol. 3, Nº 4, pp. 46-65, 2009.
- Sorá, G. Editar desde la izquierdaen América Latina: la agitada historia del Fondo de Cultura Económica y Siglo XXI, México, Siglo XXI, 2019.
- Souza Crespo, M. “Las figuras del tiempo en la obra de René Zavaleta Mercado”. En: Zavaleta, R. Obra completa. Tomo II. Ensayos 1975 – 1984. Plural Editores. La Paz, 2013.
- Sousa Santos, B. “La traducción intercultural. Diferir y compartir con passionalitá”, 267-300. En Boaventura de Sousa Santos. Construyendo las epistemologías del sur. Antología esencial, volumen I. Buenos Aires: CLACSO, 2018.
- Stalin, J. Sobre materialismo histórico y materialismo dialéctico, Edición Lengua Extranjera de Pekín, 1977.
- Starcenbaum, M. “Entre la corrección étnica y las fases del proceso de revolucionario: formas de lo nacional-popular en el marxismo de Álvaro García Linera”. Religación 4: 111-122, 2019.
- Stefanoni, P. (Comp). La potencia plebeya, Argentina, CLACSO, 2015a.
- Subirats, E. "Mariátegui, Latin American Socialism, and Asia." World Review of Political Economy 1.3: 517, 2010.
- Svampa, M. & Stefanoni, P. Memoria, insurgencia y movimientos sociales, Buenos Aires: CLACSO, 2007.
- Svampa, M. Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina. osal, 13(32), 15-38, 2012.

- Tapia, L & Vega, O (Comp.) Horizontes de visibilidad aportes latinoamericanos marxistas. Obras escogidas de René Zavaleta Mercado, España, Traficantes de Sueños, 2021.
- Tapia, L. "Prólogo". En La Autodeterminación de las masas. René Zavaleta, Antología. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO, 2009.
- Tapia, L. De la forma primordial a América Latina como horizonte epistemológico. La Paz: Editorial CIDES – UMSA, 2013 & Tapia, L. La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta. La Paz: Editorial Autodeterminación, 2016.
- Tapia, L. "Prólogo". En: La Autodeterminación de las masas. René Zavaleta, Antología. Siglo del Hombre Editores y CLACSO, 2009.
- Tapia, L. De la forma primordial a América Latina como horizonte epistemológico. La Paz: Editorial CIDES – UMSA, 2013.
- Tapia, L. La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta. Editorial Autodeterminación. La Paz., 2016.
- Tapia, L. Tiempo, historia y sociedad abigarrada, La Paz: Muela del Diablo Editores, 2002.
- Tarcus, H. La biblia del proletariado: traductores y editores de El Capital, Argentina, Siglo XXI, 2019.
- Tarcus, H. "Para un programa de estudios sobre los marxismos latinoamericanos", Revista Memoria, 2016. Disponible en: https://revistamemoria.mx/?p=877
- Temple, D. "'Ideología marxista y Teoría moderna de la reciprocidad' – Críticas a las tesis de Álvaro García Linera". http://dominique.temple.free.fr/reciprocite.php?page=reciprocidad_2&id_article=50 (Consultada enero 11, 2020), 2010.
- Terán, O. Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX Latinoamericano. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2008
- Torres, T. Comunidad y Estado en Álvaro García Linera. Un análisis a través de sus lugares de enunciación, Chile: Ariadna, 2018a.
- Torres, T. & Ortega, J. "El rechazo de lo inerte: Álvaro García Linera y sus primeras lecturas de Marx". Kavilando 9: 457-470, 2017.

- Torres, T. &, Luzio, C. “Álvaro García Linera y los movimientos sociales, acercamiento a una definición con énfasis en los lugares de enunciación”. Persona y Sociedad XXXII: 72-96, 2017.
- Torres, T. “Álvaro García Linera: el Estado y la comunidad a través de sus lugares de enunciación (1988-2012)” Izquierdas 47: 22-40, 2018b.
- Trostky, L. Historia de la Revolución Rusa, Luarma, España, p. 26., 1980.
- Viaña, J. La autodeterminación de las masas en Bolivia y democracia representativa: crisis estatal y democracia en Bolivia 2000-2006. La Paz: Temas Sociales, 2006.
- Vitale, L. “El marxismo latinoamericano ante dos desafíos: feminismo y crisis ecológica”. Revista Nueva Sociedad 66 (1983): 90–98.
- Vitale, L. Introducción a una teoría de la historia para América Latina. Buenos Aires: Editorial Planeta, 1992.
- VV.AA. Cuadernos de Herramienta. Debate: Marxismo y epistemología. Buenos Aires: Editorial Herramienta, 2007.
- Walsh, C. ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales?, Nómadas, Nº 26, pp. 102–113, 2007a.
- Walsh, C. "Interculturalidad crítica/pedagogia de-colonial", Revista de Educação Técnica e Tecnológica em Ciências Agrícolas, Vol. 3, Nº 6, pp. 25–42, 2012.
- Walsh, C. "Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo". Polis. Revista Latinoamericana, Vol. 4, pp. 1-22, 2003.
- Walsh, C. "Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos", en C. Walsh, Pedagogías decoloniales prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir, Ecuador, Abya Yala, 2014
- Walsh, C. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un posicionamento “otro” desde la diferencia colonial, en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds), El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Colombia, Siglo del hombre editores, pp. 47-63, 2007b.
- Wiggerhaus, R. La Escuela de Fráncfort, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Zavaleta Mercado, R “El asalto porista. El trotskismo y el despotismo de las aclamaciones en los Sindicatos mineros de

Bolivia”. En Obra completa. Tomo I. Ensayos 1957 – 1974. La Paz: Plural Editores, 1959.

- Zavaleta Mercado, R, “Estado nacional o pueblo de pastores (el imperialismo y el desarrollo fisiocrático)”. En Obra completa. Tomo I. Ensayos 1957 – 1974. La Paz: Plural Editores, 1963.
- Zavaleta Mercado, R. “La revolución boliviana y la cuestión del poder”. En Obra completa. Tomo I. Ensayos 1957 – 1974. La Paz: Plural Editores, 1964.
- Zavaleta Mercado, R. “El desarrollo de la conciencia nacional”. En Obra completa. Tomo I. Ensayos 1957 – 1974. La Paz: Plural Editores, 1967.
- Zavaleta Mercado, R. “El poder dual. Problemas de la teoría del Estado en América Latina”. En Obra completa. Tomo I. Ensayos 1957 – 1974. La Paz: Plural Editores. 1973.
- Zavaleta Mercado, R. “Clase y conocimiento”. En Obra completa. Tomo II. Ensayos 1975 – 1984. La Paz: Plural Editores, 1975.
- Zavaleta Mercado, R. “Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia (1932 – 1971)”. En Obra completa. Tomo III. Volumen II. Otros escritos, 1954 – 1984. La Paz: Plural Editores, 1977.
- Zavaleta Mercado, R. “Notas sobre fascismo, dictadura y coyuntura de disolución”. En El Estado en América Latina. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro 1979.
- Zavaleta Mercado, R. “Cuatro conceptos de la Democracia”. En El Estado en América Latina. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro, 1981.
- Zavaleta Mercado, R. “Problemas de la determinación dependiente y la forma primordial”. En El Estado en América Latina. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro, 1983.
- Zavaleta Mercado, R. “Problemas de la determinación dependiente y la forma primordial”. En El Estado en América Latina. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro, 1988.
- Zavaleta Mercado, R. Lo nacional-popular en Bolivia. La Paz: Plural Editores, 2008.
- Zavaleta Mercado, R. 2008. Lo nacional-popular en Bolivia. Plural Editores. La Paz, 2011.

Aproximaciones al marxismo latinoamericano

“Este libro es una excelente contribución al conocimiento del marxismo latinoamericano, como conjunto de reflexiones teóricas comprometidas con las clases subalternas y las luchas populares. Los autores discutidos por Fabián Cabaluz y Tomas Torres son muy distintos, por su origen nacional, sus enfoques temáticos, sus orientaciones políticas: René Zavaleta Mercado, Álvaro García Linera, Aníbal Quijano y Enrique Dussel. Con todo, como lo demuestran estos ensayos, son parte de un marxismo latinoamericano heterodoxo, herético, anti dogmático, que intenta crear conceptos y herramientas intelectuales nuevas para entender América Latina - en oposición a un otro tipo de marxismo, que solo busca aplicar los modelos teóricos y políticos formulados por el Comintern, o por la URSS estalinista”

del Prólogo de Michael Löwy

